

**UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA EM TEORIA DA LITERATURA**



**O QUE SERIA UM WINSTON SMITH FELIZ?
UMA UNIDADE POSSÍVEL PARA A OBRA DE GEORGE ORWELL**

Maria de Gouveia Durão Pacheco de Amorim

MESTRADO EM TEORIA DA LITERATURA

2005

Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Programa em Teoria da Literatura

O QUE SERIA UM WINSTON SMITH FELIZ?
UMA UNIDADE POSSÍVEL PARA A OBRA DE GEORGE ORWELL

Maria de Gouveia Durão Pacheco de Amorim
Dissertação orientada pelo Prof. Doutor António M. Feijó
Mestrado em Teoria da Literatura
2005

Uma observação mais atenta da obra de George Orwell permite intuir, por entre a aparente dispersão das muitas questões polémicas em que se envolveu – que vão desde pontos relativos a arte e linguagem até problemas de natureza moral e política –, uma certa unidade de propósito. Esta unidade parece residir, não num alinhamento político, social ou filosófico, mas na percepção de uma questão de fundo. É como se, em todas as polémicas, o problema fosse sempre o mesmo. Por outro lado, esta percepção parece ir-se agudizando, ao longo da sua vida, acentuando-se, dentro da formulação política dada ao problema, uma urgência existencial. Percebe-se assim que aquilo que está em causa, no pesadelo totalitário de *Nineteen Eighty-Four*, não é tanto o destino político do mundo, como a possibilidade de um homem poder ser feliz num mundo assim. Paralelamente a uma intenção constante, é também possível observar a existência de um desejo e de um esforço de síntese, da parte de Orwell, no modo de lidar com certas oposições que os seus contemporâneos tendiam a hipostasiar e a reduzir a um dos termos. A obra de Orwell parece ser, assim, simultaneamente percorrida por uma unidade de propósito e por um propósito de unidade. Trata-se de uma apreensão constante diante de qualquer coisa, cuja existência os homens do seu tempo tendiam a fazer desaparecer e da qual dependia, de algum modo, a unidade de todos os factores. Como método para chegar a perceber de que modo é que aquilo que está em causa, nas manifestas preocupações de Orwell, é sempre o mesmo, analisam-se neste trabalho duas das questões mais recorrentes em toda a sua obra: primeiro, a linguagem e, em seguida, a liberdade. E propõe-se mostrar, por fim, tentando responder à pergunta “O que seria um Winston Smith feliz?”, o que confere unidade à obra de George Orwell.

In spite of the apparently dispersive, fragmentary nature of George Orwell's life and work, a closer look at them allows for the perception of a certain unity of intention. This unity seems to consist not in a political, social or philosophical commitment, but in an intuition of a structural problem. It is as if in every discussion the matter was always the same. On the other hand, this intuition seems to grow evermore acute, during the course of his life, and one can sense the intensifying of an existential urgency within the political formulation of this problem. One realizes, then, that what is at stake in the totalitarian nightmare of Nineteen Eighty-Four is not so much the world's political destiny, as the possibility of a man ever being happy in such a world. At the same time, it is also possible to notice the existence of a desire for and an effort of synthesis in his way of treating certain oppositions, that the intellectuals of his time tended to reify and reduce to only one of its terms. Orwell's work seems therefore to simultaneously present a unity of purpose and a purpose of unity. It is a constant concern for something, the existence of which the men of his time tended to erase and on which the unity of every factor ultimately depended. As a method to understand on what way is it that what is at stake in the various and well-known preoccupations of Orwell is always the same, two of his main points of discussion are analyzed in this work: first, the question of language and, then, the question of freedom. And what is intended by this work is to show, by answering the question “What would make Winston Smith happy?”, what is it that gives unity to the work of George Orwell.

Orwell, linguagem, liberdade, representação, poder

Orwell, language, freedom, representation, power

*Aos meus pais,
sempre presentes*

Olhando para este trabalho, vejo bem quantas pessoas foram necessárias para o tornar possível. Longe de terem sido o resultado de um esforço solitário, a investigação, o juízo e a escrita que deram finalmente corpo a uma primeira ideia, foram sempre o fruto da companhia constante da minha família e amigos. Não queria, por isso, deixar de lhes agradecer a ajuda e o interesse permanentes ao longo de todo este tempo, sem os quais este trabalho não teria surgido de todo.

Queria agradecer especialmente aos meus pais, por me terem educado sempre na estima pela verdade. Sem a sua presença, tudo o que aqui está seria impensável.

Queria também agradecer, de modo particular, aos meus professores, ao Senhor Professor Doutor António M. Feijó e ao Senhor Professor Doutor Miguel Tamen, pela seriedade com que trataram o projecto deste trabalho, ajudando-me a dar-lhe a forma que hoje tem.

Agradeço igualmente à Fundação para a Ciência e a Tecnologia a bolsa de apoio à dissertação de Mestrado (SFRH / BM / 18106 / 2004) que, durante um ano, permitiu que me dedicasse de modo exclusivo à escrita deste trabalho.

Não podia, finalmente, deixar de agradecer à Rosarinho pelas sugestões tão úteis e o juízo tão claro que me foi dando sempre sobre esta matéria, e à Sofia pelo interesse com que foi conversando comigo e lendo aquilo que eu ia escrevendo, fazendo comigo todo o percurso.

A todos os que acompanharam a minha vida, nestes últimos dois anos, sempre interessados no meu trabalho e em tudo o que me ia acontecendo, muito obrigado.

Índice:

| | |
|---|-------------|
| Introdução: | Pág. |
| Uma unidade de propósito e um propósito de unidade | 2 |
| Capítulo I: | |
| Clarificando o sentido | 16 |
| 1.1. A língua como reconhecimento da natureza discreta do mundo | 17 |
| 1.2. Sem a experiência de um objecto, não existe sentido | 20 |
| 1.3. A representação é um problema de moralidade | 36 |
| Capítulo II: | |
| Salvaguardando a liberdade | 52 |
| 2.1. O que está na raiz da liberdade? | 55 |
| 2.2. A única defesa contra o poder | 76 |
| Capítulo III: | |
| A destruição do humano | 87 |
| 3.1. Uma preocupação de fundo | 89 |
| 3.2. O que seria um Winston Smith feliz? | 94 |
| 3.3. Pela liberdade, a perda da liberdade | 100 |
| Bibliografia | 108 |

Introdução

Uma unidade de propósito e um propósito de unidade

Ainda hoje, George Orwell não é uma figura pacífica. Menosprezado muitas vezes, criticado mais vezes ainda, o seu perfil original continua a dificultar o alinhamento da sua personalidade em correntes literárias ou políticas. A certeza quanto ao valor artístico das suas obras varia bastante de crítico para crítico, mas poucos são os que chegam a afirmar, sem quaisquer hesitações, a sua genialidade. A maior parte das vezes, é a pessoa de Orwell como um todo, mais do que os seus livros e ensaios, que suscita o interesse e a polémica em torno dele e do seu papel no panorama intelectual do século passado. A controvérsia que Orwell gerou sempre é, em parte, explicada por uma natureza de “contra tudo e contra todos” e um pensamento irredutível a esquemas ideológicos, que deixaram sempre imensa gente perplexa. De facto, a maioria das pessoas ficou sempre sem saber como se colocar diante de um homem que ou fazia as mesmas críticas que todos faziam, mas por razões opostas às exigidas pela lógica da sua posição, ou criticava o que ninguém tinha coragem de mencionar sequer, mas por razões tão clássicas que causava o desdém da *intelligentsia*. Para além disso, a grande quantidade de assuntos em que Orwell se envolveu, entrando em polémica com os contemporâneos, também contribui muito para este estado de incerteza em que se encontra a descrição da sua obra e do carácter exacto da sua intervenção social.

Quem conhece bem a obra de Orwell, tendo lido não só a sua parte ficcional como também os seus artigos jornalísticos e ensaios críticos, sabe que são muitas as questões com que se preocupou, tendo passado praticamente toda a vida adulta de escritor a pensar, descrever e comentar os acontecimentos do seu tempo e a criticar uma mentalidade que via emergir diante de si e com a qual quase nunca estava de acordo. Uma das dificuldades em descrever a sua personalidade surge exactamente da diversidade destas questões e da

incerteza quanto à natureza exacta das suas preocupações, embora se possa dizer, à partida, que elas parecem ser todas de carácter político. Até o seu trabalho de crítica literária e reflexão estética tem, aparentemente, um propósito de intervenção no meio social e político em que se insere. Ainda que por “político” Orwell entenda, em sentido lato, uma visão do mundo, um modo de pensar e valorar as coisas que deve ser proposto com o objectivo de persuadir a uma adesão: “*Political purpose*. — Using the word ‘political’ in the widest possible sense. Desire to push the world in a certain direction, to alter other peoples’ idea of the kind of society that they should strive after.”¹ Para Orwell, faz parte da natureza do escritor este horizonte último de participação histórica, esta intenção de provocar certas alterações na sociedade, que vão no sentido do seu próprio modo de conceber idealmente o mundo. Isto é tão assim que tentar negá-lo, como no caso do modernismo, é sempre, já de si, uma posição política: “The opinion that art should have nothing to do with politics is itself a political attitude.”² Na raiz desta concepção do escritor como propagandista, está a certeza de que todo o homem é um ser interessado, intelectual e afectivamente dirigido para certas coisas, em detrimento de outras. E esta parcialidade da abordagem inicial à realidade é tanto mais intensa, quanto mais dentro do âmbito político está o objecto ou o problema em questão. Assim, no que diz respeito à própria experiência de Orwell, o ponto de partida para todo o acto de escrita é sempre uma intenção de intervir, a necessidade de responder a uma qualquer provocação da realidade diante da qual não se pode permanecer indiferente. Mesmo que, depois, o ânimo para atravessar a dura tarefa da escrita seja dado pela perspectiva de criar uma obra de arte:

What I have most wanted to do throughout the past ten years is to make political writing into an art. My starting point is always a feeling of partisanship, a sense of injustice. When I sit down to write a book, I do not say to myself, ‘I am going to produce a work of art’. I write it because there is some lie that I want to expose, some fact to which I want to draw attention, and my initial concern

¹ Orwell, George, “Why I Write” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 1, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 4

² Orwell, George, *ibid.*, pág. 4

is to get a hearing. But I could not do the work of writing a book, or even a long magazine article, if it were not also an aesthetic experience.³

No entanto, a assumpção de uma posição política, em Orwell, não corresponde a uma qualquer ideologia imediatamente identificável, em cujo quadro se possam integrar todas as suas preocupações. De facto, Orwell era o primeiro a criticar toda e qualquer forma de militância acrítica, isto é, de análise e valoração dos acontecimentos a partir da integração rígida e não questionada dos escritores numa dada ortodoxia ou instituição. E que ele não se limitava a criticar esta posição, mas passou toda a vida a recusar-se a cair nela, atesta-o bem a imensa dificuldade que as várias facções políticas sempre tiveram em perceber o lugar que ocupava no espectro político. Nem a esquerda, nem a direita alguma vez conseguiram chegar a um acordo quanto a isto, ora reclamando-o para si, ora recusando-se a reconhecê-lo como seu. De facto, embora nunca tenha deixado de ser e se declarar um socialista, Orwell manteve sempre uma relação volátil quer com o Labour Party, quer com o Independent Labour Party. Tendo-lhes dado o seu apoio com alguma regularidade, nunca deixou de criticar abertamente as suas posições, todas as vezes que estas se afastavam daquilo que lhe parecia justo. Esta posição de não filiação fez com que muitos pensadores de esquerda atribuíssem a Orwell o rótulo de conservador. Christopher Hitchens diz mesmo que “on the political and cultural Left, the very name of Orwell is enough to evoke a shiver of revulsion.”⁴ Quanto à sua relação com a direita, o mesmo autor diz-nos que a atitude dos intelectuais e críticos conservadores, relativamente à vida e obra de Orwell, tem sido flutuante e bastante variável, mas que se pode verificar que têm havido algumas tentativas de o utilizar ou mesmo de o anexar totalmente. Hitchens conclui, no entanto, que a filiação desta figura literária é uma tarefa muito complicada, especialmente para um conservador: “George Orwell was conservative about many things,

³ *Idem*, pág. 6

⁴ Hitchens, Christopher, *Why Orwell Matters*, New York, Basic Books, 2002, pág. 36

but not about politics.”⁵ Mas a maior evidência deste não-alinhamento ideológico é ainda o que o próprio Orwell diz de si:

What I saw in Spain, and what I have seen since of the inner workings of left-wing political parties, have given me a horror of politics. I was for a while a member of the Independent Labour Party, but left them at the beginning of the present war because I considered that they were talking nonsense and proposing a line of policy that could only make things easier for Hitler. In sentiment I am definitely “left”, but I believe that a writer can only remain honest if he keeps free of party labels.⁶

George Woodcock, um dos muitos autores com que Orwell entrou publicamente em discussão, mas de quem depois se tornou amigo, apontou também este carácter irreduzível a qualquer facção ideológica que fazia dele, na verdade, um homem solitário em constante luta com o seu tempo: “In his own way he was a man of the Left, but he attacked its holy images as fervently as he did those of the Right. And however much he might on occasion find himself in uneasy and temporary alliance with others, he was – in the end – as much a man in isolation as Don Quixote.”⁷ O perfil que se desenha, em última instância, é o de um polemista incansável, refractário a qualquer redução ideológica. Este tende a dar origem a um conjunto solto de debates e opiniões críticas, que nada parece permitir unificar. Esta dispersão poderia talvez dever-se à solidão de Orwell no panorama político inglês, à sua recusa de integrar um partido, que faria com que a sua acção política tivesse de se limitar a uma escrita de denúncia, num movimento muito mais de resposta às coisas, à medida que iam acontecendo, do que de colocação de um dado projecto em marcha. Mas o mais provável é que esta solidão não seja tanto uma causa desta dispersão, quanto uma consequência daquilo que também está na base do perfil político muito peculiar de Orwell. É que, no fundo, o que não existe na sua actividade literária é uma ideologia bem definida, que permita a unificação da sua obra e o seu alinhamento imediato em qualquer uma das frentes políticas ou correntes de pensamento que grassavam a primeira metade do século

⁵ Hitchens, Christopher, *ibid.*, pág. 79

⁶ Orwell, George, “Autobiographical Note” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 2, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 23

⁷ Woodcock, George, *The Crystal Spirit*, Harmondsworth: Penguin Books, 1970, pág. 11

vinte. É pela mesma razão que Orwell permanece uma figura isolada e a sua produção literária, ensaística e jornalística um corpo avulso de vários comentários e ideias: ausência de uma ideologia clara.

Poder-se-ia pensar, à partida, que o socialismo de Orwell – uma presença constante em todos os seus textos – constituiria uma ideologia política à luz da qual fosse possível ler a sua obra de forma unificada. Mas para tal seria necessário que este fosse mais sistemático do que realmente é. Pelo contrário, o seu socialismo tem uma natureza muito empírica, que se deve mais à sua experiência directa das condições gerais de destituição em que viviam o operariado, os desempregados e os sem-abrigo, do que à prossecução utópica de um certo tipo de sociedade: “I became pro-Socialist more out of disgust with the way the poorer section of the industrial workers were oppressed and neglected than out of any theoretical admiration for a planned society.”⁸ Não se pode dizer que Orwell tivesse uma teoria bem estruturada sobre como é que a sociedade devia ser, de tal modo que fosse possível passar logo à acção, através de medidas legais ou mesmo revolucionárias. Há apenas a exigência de determinados valores como sejam o da liberdade e o da igualdade. Há também, por isso, a percepção de um problema, isto é, de uma situação de injustiça económica e social que cria desigualdades no que diz respeito à participação política democrática de grande parte da população. E há a tentativa, sempre hesitante, de articular a resposta através do recurso a alguns aspectos válidos de teorias já existentes. Mas esta tentativa choca constantemente com as suas próprias objecções às desvantagens inerentes a essas teorias e que parecem ser inseparáveis das vantagens. A consequência é sempre o avançar de soluções *ad hoc* para as circunstâncias concretas com que se vai deparando, numa tendência muito mais idealista do que ideológica, i.e. numa tendência para, no contacto directo com a realidade, conceber aquilo que ela devia ser muito mais em função de certos valores do que de determinadas

⁸ Orwell, George, “Author’s Preface to the Ukrainian Edition of *Animal Farm*” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 3, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 403

construções abstractas. Orwell tem a percepção de um ideal, por um lado, e o seu conhecimento empírico de várias circunstâncias particulares, por outro. Mas para orientar a sua acção, no sentido de passar das segundas ao primeiro, não tem senão as ideologias e teorias económico-políticas que foram sendo colocadas à disposição de todos. Como ele não gosta particularmente de nenhuma, não é capaz de optar por uma delas, mas limita-se a aproveitar e a tentar articular, numa solução individual, os pontos positivos que reconhece em todas. O que resulta de tudo isto é, nas palavras de Woodcock, “the peculiar nature of his own socialism, [...] with all its contradictions and its tendency to take pendulum swings from extreme idealism to extreme common sense”.⁹ Na verdade, o seu socialismo tem muito mais uma origem moral e está, por isso, mais próximo do socialismo dos escritores da segunda metade do século XIX do que das formas que foi assumindo durante a primeira metade do século XX, todas elas de pendor marcadamente totalitarista:

He was mainly concerned with the implementation of those fairly general ideas which he brought together under the heading of “decency”, ideas like brotherhood, fair play and honest dealing which he had absorbed from writers like Dickens, but he was not very adept at close political discussion, and he had a temperamental reluctance to think in terms of elaborate social plans or clearly defined party platforms. What concerned him much more deeply than political programmes were the general principles of conduct affecting other men, which had been developed in the long tradition of English radical dissent, and which were quickly losing ground in modern political life, in the world of the concentration camps and the partisan rewriting of history.¹⁰

Outra razão pela qual não se consegue descobrir em Orwell uma ideologia é a sua resistência à teoria. Não se encontra nele um corpo sistematizado de princípios gerais bem definidos e relacionados entre si, fundamentado solidamente numa grande cultura teórica e coerentemente aplicado aos vários contextos particulares. Existe uma posição clara, sempre comprometida, mas que, todas as vezes em que é preciso comentar uma situação concreta, saindo do campo da mera crítica para avançar até à proposta de uma solução, corre o risco de entrar em contradição com outras posições tomadas anteriormente. Por exemplo, Orwell

⁹ Woodcock, George, *The Crystal Spirit*, pág. 30

¹⁰ Woodcock, George, *ibid.*, pág. 30

defende acerrimamente ambos os princípios da liberdade e da igualdade. Só que, como não tem uma teoria que os articule, mas apenas hipóteses de solução retiradas de sistemas já existentes e muitas vezes contrários entre si, acaba por ameaçar cair em contradição. Aliás, percebem-se muitas vezes as suas hesitações e, em última instância, o que impede a ameaça de se tornar uma evidência são os próprios géneros dentro dos quais se desenvolve a sua prosa. O ensaio, a coluna de jornal, a revisão crítica de obras são tudo géneros muito curtos que não permitem grandes desenvolvimentos e acabam, logo, por não obrigar a uma reflexão teórica intensa.

Pode-se perceber um pouco este modo de funcionamento teórico de Orwell, a partir da sua crítica, para o *Observer* de 9 de Abril de 1944, das obras *The Road to Serfdom*, de F. A. Hayek e *The Mirror of the Past*, de K. Zilliacus:

Taken together, these two books give grounds for dismay. The first of them is an eloquent defence of laissez-faire capitalism, the other is an even more vehement denunciation of it. They cover to some extent the same ground, they frequently quote the same authorities, and they even start out with the same premise, since each of them assumes that Western civilization depends on the sanctity of the individual. Yet each writer is convinced that the other's policy leads directly to slavery, and the alarming thing is that they may both be right [...] Between them these two books sum up our present predicament. Capitalism leads to dole queues, the scramble for markets, and war. Collectivism leads to concentration camps, leader worship, and war. There is no way out of this unless a planned economy can somehow be combined with the freedom of the intellect, which can only happen if the concept of right and wrong is restored to politics. Both of these writers are aware of this, more or less; but since they can show no practicable way of bringing it about the combined effect of their books is a depressing one.¹¹

Orwell parte de uma necessidade de defender a prossecução quer do princípio da liberdade, quer do princípio da igualdade, mas não consegue imaginar ou descobrir ele uma solução teórica para este problema. Partindo sempre do comentário às soluções avançadas por outros, consegue reconhecer a validade das conclusões a que esses autores chegam, mas acaba por ser ver confrontado com a contradição existente entre esses pontos de chegada. A alternativa é adoptar, numa tendência eclética, o melhor dos dois lados da questão. Só que, neste caso, não se consegue descortinar uma solução política teórica que permita a

¹¹ Orwell, George, “Review: *The Road to Serfdom*, de F. A. Hayek, *The Mirror of the Past*, de K. Zilliacus ” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 3, Boston, Nonpareil Books, 2004, págs. 117-119

manutenção simultânea do que é percebido como digno de valor em cada um deles. Tanto é assim que, em última instância, torna-se necessário recuar a dificuldade até à moralidade, isto é, até à posição pessoal de cada um diante do problema, que se espera que esteja de acordo com este desejo mútuo de liberdade e igualdade. O que não resolve a dificuldade de articular estes conceitos, mas só a desloca para o plano da filosofia moral, deixando a cada um a tarefa de unificar os dois princípios, para saber como agir nas situações concretas.

À natureza já dispersa das preocupações políticas e artísticas de Orwell acrescenta-se, então, o carácter empírico das tentativas de resposta a essas preocupações, a partir de uma diversidade de soluções concretas ou ideias retiradas, de forma avulsa, de sistemas teóricos pré-existentes. A uma prática literária e crítica disseminada por inúmeros assuntos e problemas corresponde também uma especulação muito disjunta acerca dos mesmos. De facto, não existe, em Orwell, uma ideologia bem estabelecida, articulada coerentemente e capaz de reinterpretar continuamente o que acontece à luz dos seus princípios e conclusões. Woodcock também refere este aspecto da sua personalidade e atribui a sua origem a uma intenção consciente de não se deixar assimilar a qualquer grupo. A razão das contradições que proliferam pela sua vida e obra seria a aversão a uma sistematicidade que parece levar ao alinhamento inevitável numa ortodoxia qualquer. E, por isso, Orwell faria questão em pronunciar ainda mais a disjunção dos seus gestos e afirmações, como maneira de deixar bem clara a não pertença a nenhum partido:

A great deal of this complexity came from the fact that Orwell was a man who tended to glory in his contradictions and in the unsystematic nature of his thought. He was the last of a nineteenth-century tradition of individualist radicals which bred such men as Hazlitt, Cobbett and Dickens. He tended to move rather eccentrically and elusively between the poles of opinion to which most men remain tethered once they have taken up an attitude at the end of youth; in his most radical moods he was never afraid to sound what seemed to his critics the jarring note of conservatism. His outlook, in fact, was the reverse of sectarian, and he detested "the smelly little orthodoxies" as he called them, by which he meant all the closed systems of thought from Catholicism to communism. His own limitations of thought and feeling, his obsessions and his enthusiasms, were always personal and temperamental, rather than partisan and theoretical.¹²

¹² Woodcock, George, *The Crystal Spirit*, págs. 50-51

Talvez. É verdade que Orwell tinha uma personalidade eminentemente prática que impedia a coesão teórica, mas não é provável que salientasse, de propósito, a sua contraditoriedade. A origem desta não está numa procura consciente de refutar as facções políticas, mas num outro ponto mais sério e nada contraditório. Na verdade, não se consegue deixar de ter a impressão de qualquer coisa que reúne, num todo, as sucessivas respostas que Orwell vai dando, ao longo da sua obra. Se, por um lado, não existe uma ideologia coerente, por outro lado, não é possível escapar à ideia de que se está sempre a ler a mesma coisa, uma mesma coisa em contextos diferentes, mas sempre de algum modo relacionados. Aliás, o próprio Woodcock reconhece, no fim, que a obra de Orwell, “[l]ike a great mosaic, has more cohesion than its fragmentary nature might at first lead one to imagine”.¹³ Esta coesão parece advir de um factor qualquer constante que se manifesta, acima de tudo, a partir das suas consequências políticas, é formulado dentro de argumentos e problemas de natureza política, mas que, em última instância, não parece consistir num projecto político.

Esta unidade parece residir, antes de tudo, numa firmeza de propósito, como se as várias preocupações de Orwell tivessem todas origem numa única inquietação. Por outro lado, existe um esforço constante, exercido sobre as várias matérias em discussão, para ligar ambos os lados da contenda. De certo modo, o movimento de Orwell é sintético, porque ele tentava sempre manter unidas ou voltar a reunir muitas coisas que os seus contemporâneos tendiam a separar. Estes, através de um trabalho de análise, acabavam por fragmentar o próprio objecto de estudo e, consoante a parte que tinham abstraído e à qual se tinham dedicado, acabavam por declarar como real e absoluto apenas esse momento do objecto que lhes interessava. De lado, ficava a outra parte da questão, sem a qual, contudo, parecia a Orwell difícil olhar para as coisas com um certo grau de justiça. A inquietação de fundo parece estar relacionada com este desejo de síntese, que se desenrola num conjunto

¹³ Woodcock, George, *ibid.*, pág. 185

de tentativas de perceber os nexos entre os dois pólos da discussão. Pode-se dizer, antes de tudo, que se trata, à primeira vista, de uma unidade de propósito e de um propósito de unidade. Mas perceber como é que Orwell trabalhava – tentando sintetizar as propostas de ambos os lados – não é compreender por que razão o fazia. Consegue-se ver que existe um propósito de unidade, mas não se sabe qual o fundamento desta unidade, em que consiste e por que é tão importante para Orwell. Tão importante que chega a atravessar a sua obra, criando uma unidade de propósito que, como uma força centrípeta, se exerce sobre todo o material polémico e impede a dispersão das várias respostas na contingência das situações particulares que o vão provocando.

Olhar para o conjunto das preocupações de Orwell é reconhecer, como já foi dito, uma série de problemas de ordem política. Mesmo quando são de natureza estética, a razão pela qual Orwell decide escrever um artigo ou ensaio a seu propósito são as consequências de ordem política que lhe parece importante ressaltar. O que não se encontra é o problema da felicidade. Para ter qualquer referência a este problema é mesmo preciso percorrer toda a obra, só para concluir que Orwell mal chega a mencionar a própria palavra felicidade. De tal maneira é assim que, se por acaso existe alguma inquietação ou interesse relativamente às condições de felicidade do homem, pode-se perfeitamente considerá-lo desprezável, no seu quadro de intenções gerais. Mas apesar de serem poucas, vale a pena demorar-se sobre algumas delas.

Em *Some Thoughts on the Common Toad*, publicado no *Tribune* de 12 de Abril de 1946, Orwell comenta o prazer que tinha sentido com a chegada da Primavera que, após os anos da guerra, adquirira um valor inestimável. Antecipando as objecções ideológicas que muita gente levantaria ao ensaio, por ver nesse prazer um afrouxar da luta pelo progresso, Orwell responde de antemão a essas objecções:

Certainly we ought to be discontented, we ought not simply to find out ways of making the best of a bad job, and yet if we kill all pleasure in the actual process of life, what sort of future are we

preparing for ourselves? If a man cannot enjoy the return of spring, why should he be happy in a labour-saving Utopia?¹⁴

Nesta passagem, o problema da felicidade vem ao de cima, aparecendo por entre a questão política. Nela é também introduzida uma distinção importante entre a possibilidade de ser feliz e a obtenção de uma sociedade perfeita, que acaba por retirar este problema do âmbito político. Em princípio, o conceito de felicidade está associado à ideia de paraíso, onde quer que este se possa encontrar ou realizar, e a razão pela qual Orwell o refere poucas vezes deve-se, em parte, à sua aversão a utopias, como deixa perceber no ensaio *Can Socialists be Happy?*. No entanto, Orwell não recusa tanto o conceito como entende por ele uma coisa diferente. Esta passagem permite perceber que, para Orwell, não existe um nexó necessário entre felicidade e utopia, porque pode-se até imaginar que o mundo chegue a cumprir o seu destino utópico sem que, com isso, as pessoas deixem de ser infelizes. A possibilidade de ser feliz tem o seu fundamento noutra coisa que não uma certa estrutura política, social e económica e, embora nunca esteja desligada desta estrutura, em última instância, não é nela que está radicada. Dizer que a utopia não garante a felicidade é dizer que esta não se trata de um problema de natureza política.

No seu ensaio *Charles Dickens* (1939), Orwell refere-se também à felicidade, agora no campo da ficção, contrastando as personagens de Dickens e Tolstoi:

Why is it that Tolstoy's grasp seems to be so much larger than Dickens's — why is it that he seems able to tell you so much more *about yourself*? It is not that he is more gifted, or even, in the last analysis, more intelligent. It is because he is writing about people who are growing. His characters are struggling to make their souls, whereas Dickens's are already finished and perfect.¹⁵

O que Orwell põe em causa é uma felicidade concebida como perfeição, como totalmente feito, isto é, como plenitude. E, por isso, como ligada a uma utopia, o estado equivalente de

¹⁴ Orwell, George, “Some Thoughts on the Common Toad” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 144

¹⁵ Orwell, George, “Charles Dickens” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 1, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 456

completude no caso do mundo. A objecção que faz às personagens de Dickens é ao facto de serem sempre já dadas na sua perfeição, enquanto que, em Tolstoi, é possível assistir ao percurso delas em direcção ao cumprimento de si. O problema é que ninguém experimenta a felicidade como plenitude, mas apenas como uma tensão para essa plenitude, como a luta incessante para cumprir a sua humanidade. Por isso, falar de pessoas que estão a crescer, a gerar-se no tempo é dizer muito mais sobre os homens, sobre a natureza da experiência que realmente fazem da felicidade, do que colocá-los diante de figuras acabadas. Porque estas não passam da cristalização de um instante de tempo, que não reflecte a existencialidade, o devir do homem.

No entanto, um artigo onde Orwell se prolonga mais sobre a felicidade é *Pleasure Spots*, publicado no *Tribune* de 11 de Janeiro de 1946. O artigo é dedicado ao modo como algumas formas de distração, trazidas pelo progresso tecnológico, obliteram a consciência da vida do homem como uma questão séria. O ruído constante impede aqueles momentos em que o homem seria obrigado a confrontar-se com o problema que ele constitui para si próprio enquanto homem. Por isso, este artigo é talvez o mais existencial de todos, porque em nenhum outro a questão do destino é tão central e premente como neste:

If one started by asking, what is man? what are his needs? how can he best express himself? one would discover that merely having the power to avoid work and live one's life from birth to death in electric light and to the tune of tinned music is not a reason for doing so. Man needs warmth, society, leisure, comfort and security: he also needs solitude, creative work and the sense of wonder. If he recognised this he could use the products of science and industrialism eclectically, applying always the same test: does this make me more human or less human?¹⁶

O problema da felicidade parece, então, residir nesta pergunta que se deve colocar a cada coisa que se nos propõe, como teste ao uso que dela se fará: Isto faz-me mais humano ou menos humano? Mas em que consiste esta humanidade? O que é que a faz crescer e, pelo contrário, que coisas a podem destruir? Este artigo deixa também entrever que, apesar

¹⁶ Orwell, George, "Pleasure Spots" in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 81

das referências explícitas de Orwell ao problema da felicidade serem poucas, elas não são de todo desprezáveis, mas, pelo contrário, se a unidade da obra de Orwell não residir, de facto, numa ideologia de base, então é possível que esteja relacionada com este problema. Como o que unifica a obra de Orwell parece ser uma inquietação anterior às preocupações de ordem política – das quais estas são mais a consequência do que a causa –, talvez seja possível reconhecer neste assunto, aparentemente negligenciável, uma indicação preciosa para alcançar o cerne da questão. O conceito de felicidade, para Orwell, não descreve um estado que só a implantação de uma utopia permite alcançar, mas sim o desenvolver-se da humanidade de cada um e, por isso, não é um conceito de ordem política, mas moral. Por que é que a questão da felicidade pode chegar a ter alguma coisa a haver com a possível unidade da obra de Orwell? Exactamente porque está colocada a um nível prévio ao nível político. Se a unidade não pode ser explicada a partir de uma ideologia política, mas só de algo que lhe é anterior, então, pode ser que responder ao problema da felicidade equivalha a responder à questão da unidade. Talvez, por isso, o recuo, que acima se viu, da questão entre as pretensões relativas dos conceitos de liberdade e igualdade para o plano da moral não seja só o resultado de uma perplexidade, da incapacidade de dar uma resposta teórica à questão política, mas reflecta um aspecto mais fundamental da personalidade de Orwell. O próprio Woodcock não deixou de notar, e bem, que “Orwell’s [...] critical powers [...] were inspired and informed by an awareness which he would call political, but which – seen in the perspective of the years – seems rather to have been moral in essence.”¹⁷

Em resumo, propõe-se, nesta dissertação, que existe uma unidade de propósito que atravessa toda a obra de George Orwell. Este propósito é uma inquietação de fundo, que se articula sempre dentro de contextos e problemas políticos, mas que não consiste numa preocupação ideológica. Trata-se, ao invés, de uma apreensão diante de qualquer coisa,

¹⁷ Woodcock, George, *The Crystal Spirit*, pág. 153

cuja existência os homens do seu tempo tendiam a fazer desaparecer e da qual dependia, de algum modo, a unidade de todos os factores. Assim, o esforço de síntese, ininterruptamente exercido por Orwell, ao longo da vida, tinha por finalidade salvaguardá-la, e a razão pela qual o fazia era porque o cumprimento do humano, isto é, a felicidade, dependia dela.

Como método para chegar a perceber de que modo é que aquilo que está em causa, nas manifestas preocupações de Orwell, é sempre o mesmo, e para começar a perceber do que é que se trata, propõe-se aqui analisar duas das questões mais recorrentes em toda a sua obra: primeiro, a linguagem e, em seguida, a liberdade. E propõe-se mostrar, por fim, tentando responder à pergunta “O que seria um Winston Smith feliz?”, o que é que confere unidade à obra de Orwell. Espera-se assim conseguir trazer ao de cima a raiz de todas as polémicas pelas quais ele é tão conhecido, mas tantas vezes reduzido a apenas mais um dos muitos escritores que levaram, durante os anos trinta, à viragem política da literatura.

Capítulo I

Clarificando o sentido

All very edifying. But notice the phrase 'necessary murder'. It could only be written by a person to whom murder is at most a word. Personally I would not speak so lightly of murder. It so happens that I have seen the bodies of numbers of murdered men — I don't mean killed in battle, I mean murdered. Therefore I have some conception of what murder means — the terror, the hatred, the howling relatives, the post-mortems, the blood, the smells. To me, murder is something to be avoided. So it is to any ordinary person. The Hitlers and Stalins find murder necessary, but they don't advertise their callousness, and they don't speak of it as murder; it is 'liquidation', 'elimination', or some other soothing phrase. Mr Auden's brand of amorism is only possible, if you are the kind of person who is always somewhere else when the trigger is pulled.¹⁸

Inside the Whale, George Orwell

Durante o Inverno de 1936, Orwell realizou uma viagem pelo norte de Inglaterra, com a finalidade de observar e registrar as condições de vida e trabalho da classe mineira. Para tal, percorreu algumas das principais cidades industriais, instalando-se geralmente em casas de famílias de mineiros, e partilhou o dia-a-dia dos trabalhadores. Como suporte para o material que depois usaria na sua obra *The Road to Wigan Pier* (1937), Orwell manteve um diário desde 31 de Janeiro até 25 de Março, onde foi registrando os acontecimentos, as visitas aos locais de trabalho e a vida social da classe mineira. Na entrada de 22 de Março, há uma breve menção a uma reunião organizada pelos comunistas, a que Orwell assistiu e da qual guarda a seguinte observação:

The trouble with all these communist speakers is that instead of using the popular idiom they employ immensely long sentences full of “despite” and “notwithstanding” and “be that as it may” etc in the Garvin strain – and this in spite of always speaking with broad provincial or cockney accents – Yorkshire in this case. I suppose they are given set speeches which they learn by heart.¹⁹

Orwell descreve, em seguida, as caras dos homens sentados na audiência como estando totalmente desprovidas de expressão. Esta ausência de reacção, por parte do público, diante do desenrolar-se de um discurso incompreensível manifesta a existência de um abismo no próprio centro da situação: era impossível passar das palavras à experiência das coisas, ao

¹⁸ Orwell, George, “Inside the Whale” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 1, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 516

¹⁹ Orwell, George, “The road to Wigan Pier Diary” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 1, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 212

que se sabia acerca delas. As palavras eram ruído e a consciência permanecia inerte diante dos sons que se iam fazendo, e por isso saíram todos como tinham entrado, sem que se pudesse dizer que tivesse acontecido alguma coisa naquele Market Place. Se o objectivo daqueles comunistas era o de mudar a história, mudando os homens a quem se dirigiam, o objectivo estava já condenado à partida. Decidir por aquele discurso, usar aquelas palavras era abortar, desde logo, todo o projecto de propaganda. Se havia alguma coisa a comunicar, se havia a intenção de a comunicar, então, usar termos muito abstractos e pouco familiares era impossibilitar, logo de início, a própria comunicação. Para os ouvintes, estes termos não denotavam nada e, por isso, a linguagem não passava, para eles, de mero som, incapaz de fazer emergir o que quer que fosse à sua consciência. A impenetrabilidade dos seus rostos era o reflexo da opacidade do discurso, e o sinal de que tudo permanecia na mesma.

1.1. A língua como reconhecimento da natureza discreta do mundo

O interesse de Orwell pela linguagem começa por ser, antes de tudo, um interesse particular pela natureza e pelo uso da língua inglesa e, acima de tudo, pela sua corrupção. Em *The English People* (1944), Orwell descreve alguns aspectos característicos da nação inglesa, introduzindo um capítulo sobre a língua. Ele começa por expor o que lhe parecem ser as qualidades do inglês, começando pelo enorme leque não só de significados, mas também de tonalidades – trata-se de uma língua capaz de exprimir enormes subtilidades. Por outro lado, a ausência de uma gramática rígida e complexa torna-a facilmente comprimível e por isso adequada à poesia e aos cabeçalhos. Por fim, apesar da sua soletração irracional, não é difícil de aprender, estando assim apta a constituir-se como língua franca e podendo ser reduzida a versões simplificadas como o *B.A.S.I.C.*²⁰ Mas as mesmas características

²⁰ Orwell, George, “The English People” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 3, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 25

que tornam o inglês uma língua tão apropriada para o âmbito internacional, são as mesmas que o enchem de desvantagens para os próprios falantes nativos:

But there are also great disadvantages, or at least great dangers, in speaking English as one native's tongue. To begin with, as was pointed out earlier in this essay, the English are very poor linguists. Their own language is so simple that unless they have gone through the discipline of learning a foreign language in childhood, they are often quite unable to grasp what is meant by gender, person and case. [...] But the great weakness of English is its capacity for debasement. Just because it is so easy to use, it is easy to use *badly*.²¹

Orwell começa a expor alguns dos vícios típicos desse mau uso do inglês, e introduz aqui um esboço do que será desenvolvido depois, com maior pormenor, no ensaio *Politics and the English Language*: vagueza, obscuridade, ornamentação adjectival excessiva, invasão de termos gregos e latinos, frases gastas e metáforas “moribundas” – infelizmente, para a resolução destes problemas não existem leis fiáveis, mas apenas máximas: “there is only the general principle that concrete words are better than abstract ones, and that the shortest way of saying anything is always the best.”²² A seguir, Orwell oferece uma grande razão para a proliferação deste estilo:

The temporary decadence of the English language is due, like so much else, to our anachronistic class system. “Educated” English has grown anaemic because for long past it has not been reinvigorated from below. The people likeliest to use simple concrete language, and to think of metaphors that really call up a visual image, are those who are in contact with physical reality. [...] And the vitality of English depends on a steady supply of images of this kind. It follows that language, at any rate the English language, suffers when the educated classes lose touch with the manual workers.²³

A razão para a decadência da língua inglesa é, então, o seu afastamento da realidade física, provocado pela falta de mobilidade dos indivíduos dentro do sistema de classes inglês. É deste contacto com a dimensão empírica que depende a renovação da língua. Em princípio, os homens pertencentes às classes mais baixas são aqueles para quem o trabalho é uma urgência maior. Ora o trabalho obriga a lidar com as coisas, criando, por isso, uma necessidade de se lhes referir constantemente. Ele leva, antes de tudo, a um conhecimento

²¹ Orwell, George, *ibid.*, págs. 25-26

²² Orwell, George, *ibid.*, pág. 26

²³ Orwell, George, *ibid.*, pág. 27

detalhado dos objectos, dos gestos a que estes obrigam, dos usos que se lhes dão, dos afectos que o seu impacto cria. É como se o trabalho exercesse um efeito de lupa. De facto, a proximidade com a realidade tem um efeito ampliativo, isto é, leva a um conhecimento mais preciso dos objectos que a integram e mais ciente das várias partes que a compõem. Por outro lado, a indispensabilidade de trabalhar impõe, no quotidiano dos homens, uma centralidade das coisas com que se trabalha. Que o dia-a-dia seja a manipulação da realidade, que a sobrevivência dependa, da maneira muito mais próxima e evidente, da sorte da mesma, confere às coisas uma importância muito maior do que a que teriam noutros casos quaisquer. Esta relevância das coisas para os homens, das quais o seu trabalho depende, faz com que, antes de mais, a língua seja usada para falar acerca delas e, depois, que evolua no sentido de acompanhar o seu conhecimento, isto é, no sentido de dar nomes diferentes a coisas diferentes. Algumas línguas já trazem em si uma história de acompanhamento da experiência das coisas, herdando as várias distinções que, ao longo do tempo, foi sendo necessário introduzir. Por isso, uma das razões pelas quais Orwell acaba por deplorar a tendência do inglês para se americanizar é pela consequente perda de vocabulário que esta provoca. Assim, à variedade do real deixa de corresponder uma variedade de nomes, passando os vários objectos ou mesmo as suas várias classes a serem denotadas por uma só e mesma palavra – a língua deixa, deste modo, de tornar explícitas diferenças que se reconhecem na realidade, empobrecendo-se:

But above all, to adopt the American language whole-heartedly would probably mean a huge loss of vocabulary. For though American produces vivid and witty turns of speech, it is terribly poor in names for natural objects and localities. Even the streets in the American cities are usually known by numbers instead of names. If we really intended to model our language upon American we should have, for instance, to lump the lady-bird, the daddy-long-legs, the saw-fly, the water-boatman, the cockchafer, the cricket, the death-watch beetle and scores of other insects all together under the inexpressive name of *bug*. We should lose the poetic names of our wild flowers, and also, probably, our habit of giving individual names to every street, pub, field, lane, and hillock.²⁴

²⁴ Orwell, George, *ibid.*, págs. 28-29

1.2. Sem a experiência de um objecto, não existe sentido

Esta concepção da língua como expressividade já tinha sido trabalhada por Orwell num ensaio anterior, escrito por volta de 1940, *New Words*. Neste ensaio, percebe-se que o interesse do autor não é apenas pela língua inglesa, mas é, acima de tudo, pela linguagem. De facto, que a reflexão sobre a linguagem, em Orwell, se faça quase sempre através de uma análise da língua inglesa ou a partir de casos recolhidos da mesma, deve-se ao seu perfil empírico. Como com todos os restantes assuntos, o seu interesse pela linguagem está ligado à sua natureza de leitor assíduo, escritor profissional e homem público. Na medida em que precisa de trabalhar a partir da linguagem, Orwell depara-se obrigatoriamente com os limites do próprio material que utiliza e com tudo aquilo que contribui para os amenizar ou pronunciar. E é no confronto com problemas concretos desta natureza que Orwell passa a reflectir sobre as suas possíveis causas e, a partir daí, a avançar para soluções – que podem ir desde hipóteses muito factíveis, como a de deitar para o caixote de lixo as metáforas “moribundas”, até outras de tal modo impraticáveis que se torna necessário escrever todo um ensaio para defender a razoabilidade das mesmas, como seja a hipótese de criar deliberadamente palavras novas. Este modo tão empírico de tratar a linguagem supõe que as reflexões sobre ela se tenham de fazer sempre geralmente através de reflexões sobre a língua inglesa, que é a manifestação concreta da linguagem com que Orwell trabalha. No entanto, o que está sempre em causa, em última instância, é, de facto, a linguagem, tanto que os problemas levantados por Orwell transcendem o âmbito do inglês e podem estar presentes em qualquer outra língua. Isto torna-se mais evidente neste ensaio de 1940, onde a questão é posta já em termos de linguagem e não de língua. Em *New Words*, embora Orwell comece, como sempre, a partir de uma crítica feita aos limites do inglês – “Everyone who thinks at all has noticed that our language is practically useless for

describing anything that goes on inside the brain”²⁵ –, rapidamente desloca a dificuldade para o âmbito da própria natureza da vida psicológica que parece permanecer inacessível à descrição. Não é um problema específico da língua inglesa, mas do carácter indescritível da vida da consciência, de tudo aquilo que subsiste apenas na própria mente. Mas este carácter indescritível não aponta para uma qualquer debilidade do mental, que o impediria de se dar à verbalização, mas sim para uma deficiência da linguagem que não consegue representar a vida do pensamento. A dificuldade encontra-se, então, na própria linguagem que parece incapaz de cumprir a sua função, função essa que, no limite, seria a de devolver a própria realidade: “So soon as we are dealing with anything that is not concrete or visible (and even there to a great extent — look at the difficulty of describing anyone's appearance) we find that words are no like to the reality than chessmen to living beings.”²⁶ Torna-se, assim, mais claro que o empenho de Orwell nestes problemas não nasce tanto de um interesse meramente linguístico, como, pelo contrário, de uma preocupação com as relações que se estabelecem entre a realidade, o pensamento e a linguagem.

A grande frustração de Orwell que desencadeia a escrita deste ensaio, fazendo-o colocar a hipótese de criar novas palavras, é a presença muito sensível dos limites da linguagem no que diz respeito à expressão da vida da subjectividade. A consciência é uma realidade complexa, da qual só uma parte parece ser susceptível de ser colocada em palavras. De facto, Orwell distingue duas dimensões no pensamento: uma lógica, em que a mente se apresenta como o lugar onde os conceitos se sedimentam e onde, através das operações da razão, é elaborado o pensamento intelectual – é esta dimensão que é acessível à verbalização:

“It is true that most of our waking thoughts are reasonable’ — that is, there exists in our minds a kind of chessboard upon which thoughts move logically and verbally; we use this part of our minds

²⁵ Orwell, George, “New Words” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 2, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 3

²⁶ Orwell, George, *ibid.*, pág. 3

for any straightforward intellectual problem, and we get into the habit of thinking (i.e. thinking in our chessboard moments) that it is the whole of the mind”²⁷

E uma outra, que não parece ser possível definir senão através da metáfora da “dreaming mind”, onde se incluem as várias reacções da subjectividade aos objectos ou estados de coisas experimentados, reacções tão diversas quanto a apreciação e a desapreciação, a experiência estética e a consciência moral e que Orwell faz derivar de sentimentos, isto é, das afecções provocadas, no sujeito, pelo impacto dos objectos apreendidos. Esta dimensão da vida consciente do sujeito permanece impossível de descrever, porque não existe um leque de vocabulário que seja suficientemente sensível às gradações da vida afectiva: “All likes and dislikes, all aesthetic feeling, all notions of right and wrong (aesthetic and moral considerations are in any case inextricable) spring from feelings which are generally admitted to be subtler than words”²⁸

O momento não-verbal do pensamento não está ao mesmo nível que o momento discursivo, mas é-lhe anterior e determinante, estando sempre presente e constituindo mesmo a fonte de toda a originalidade e criatividade: “Certainly the dream-thoughts take a hand even when we are trying to think verbally, they influence the verbal thoughts, and it is largely they that make our inner life valuable.”²⁹ Por outro lado, esta dimensão da mente assume um papel fundamental na acção, porque é ela a fonte da motivação. Quer isto dizer que as razões últimas da acção (i.e. aquilo que constitui o porquê da tomada de uma determinada decisão de carácter operativo) não estariam numa qualquer teoria que a dimensão lógica do pensamento pudesse elaborar acerca das circunstâncias práticas da decisão a tomar, mas no impacto fenoménico, afectivo, ético e estético provocado pelos objectos e estados de coisas no sujeito, impacto esse que determina o modo como o sujeito se relaciona com os objectos e circunstâncias experimentados e aquilo que ele deseja e

²⁷ Orwell, George, *ibid.*, pág. 4

²⁸ Orwell, George, *ibid.*, pág. 4

²⁹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 4

procura alcançar através da sua acção – uma distinção que lembra o aforisma de Pascal que “o coração tem razões que a razão desconhece”: “In a way this un-verbal part of your mind is even the most important part for it is the source of nearly all *motives*.”³⁰ As verdadeiras razões da acção, aquilo que, de facto, explica os movimentos realizados por alguém e dá a conhecer a intenção que os encadeia, estão sempre nestes “sentimentos” despertados pelas coisas. Mas estes são demasiado subtis e não podem ser descritos adequadamente por uma linguagem que não regista as diferenças que existem entre impactos diversos, agrupando experiências sentimentais distintas num só termo vago e impreciso. O problema é que se é exactamente nestes sentimentos que se encontram as verdadeiras razões, que eles não possam ser formulados com precisão através da linguagem, significa que a intenção da acção não pode ser conhecida, devendo permanecer sempre intuitiva para o próprio sujeito da acção e inacessível à consciência dos restantes. Pior ainda, não tanto inacessível, como acedida sempre numa interpretação incorrecta. De facto, sempre que o sujeito quiser dar as razões do seu agir, acabará sempre por ser desonesto porque, como não é possível traduzir a complexidade da “inner life” na dimensão lógico-verbal do pensamento, não se consegue comunicar aos outros senão versões distorcidas dos motivos que presidiram aos gestos realizados.³¹ O problema é, então, que a dimensão lógica do pensamento, ao debruçar-se sobre a natureza da vida imaginativa e afectiva, não consegue dar-lhe forma, não consegue encontrar em si sentidos que veiculem adequadamente a natureza da experiência psicológica feita. Torna-se, por isso, impossível trazer ao conhecimento explícito a parte mais fundamental de si mesmo, e isso é trágico. De facto, se a vida afectiva é a fonte de

³⁰ Orwell, George, *ibid.*, pág. 4

³¹ Esta concepção de desonestidade pressupõe, como condição de possibilidade, a total dizibilidade da experiência. Ela projecta um ideal de sinceridade cuja base moral não se reduz simplesmente à asserção da verdade, mas que implica também, diante da percepção da deficiência dos instrumentos disponíveis para a representação e asserção de um dado estado de coisas, uma iniciativa de incremento desses instrumentos. Não basta dizer a verdade, mas é preciso também trabalhar para que seja possível chegar a dizê-la. É claro que isto pressupõe não só todo o projecto de Orwell neste ensaio – que é o de criar novas palavras –, como a própria viabilidade deste projecto. É necessário que seja realmente factível criar termos novos e, em última instância, que toda a experiência, na sua originalidade e privacidade psicológicas, se possa dar à linguagem. O que é, obviamente, discutível.

toda a motivação, que a linguagem não tenha desenvolvido um vocabulário na sequência de uma análise da vida sentimental – um vocabulário que possa, então, passar a explicar o porquê de uma dada linha de acção –, significa que a sinceridade é estruturalmente impossível: “When you are asked ‘Why do you do, or not do, so and so?’ you are invariably aware that your *real* reason will not go into words, even when you have no wish to conceal it; consequently you rationalize your conduct, more or less dishonestly.”³²

A desonestidade provocada pelos limites expressivos da linguagem torna-se um ponto de imensa dramaticidade, porque o que passa a estar em causa é o conhecimento privado e público do próprio eu. Aquela dimensão com que o eu mais se identifica, que é este “stream of nameless things – so nameless that one hardly knows whether to call them thoughts, images or feelings”³³, permanece num estado intuitivo. Existe já como presença, como conteúdo do pensado, como objecto intencional, mas ainda num primeiro momento de confusão, não se percebendo bem que coisa é. É necessário, para que estes objectos se tornem claros, exercer sobre estas presenças vagas e fugidias um processo de análise, de distinção dos seus predicados. Mas para que se possa decompor o objecto numa sucessão de vários momentos que, no visar de aspectos seus, sempre particulares e perspectivados, os traga à evidência, é necessária a linguagem, a dimensão lógica do pensamento. É através dos seus conceitos, da disponibilidade de certos termos gerais, que chega a ser possível exercer uma passagem de um objecto intencional confuso a um outro claro e distinto, que passa a constituir-se como o ponto de unidade de um determinado conjunto de predicados. Para arrancar as coisas do seu estado intuitivo é preciso, então, sujeitá-las à discursividade da análise conceptual, de modo a que elas deixem de se constituir como presença confusa para passar a ser o lugar necessário de síntese de determinações explícitas. Isto quer dizer que quanto mais pobre for a linguagem, tanto menor será a possibilidade de chegar a

³² Orwell, George, *ibid.*, pág. 5

³³ Orwell, George, *ibid.*, pág. 4

explicitar estas determinações e, por isso, mais confusas deverão permanecer as coisas e mais elas estarão condenadas ao silêncio do privado. Então, a incapacidade de retirar o fluxo das coisas inominadas do seu estado intuitivo e trazê-lo até ao estado discursivo, isto é, até àquele estado em que as coisas passam a poder ser claramente apreendidas e nomeadas pelo próprio sujeito e por outros, faz com que esse espaço não-verbal da mente – a raiz da motivação, o lugar de onde o eu emerge como intenção de acção, a intimidade com que o próprio eu se identifica – nunca chegue a ser conhecido senão confusamente, no melhor dos casos, ou de todo, nos piores. A sinceridade, entendida como o dilatar-se da parte lógica do pensamento até ao ponto da expressão adequada da parte afectiva torna-se um problema de conhecimento: é necessária uma evolução da linguagem para conseguir descrever, com exactidão, os acontecimentos da “inner life”, para que a experiência imediata das coisas e a própria intenção possam tornar-se acessíveis a si e aos outros. Sem esta acessibilidade, o homem permanece condenado a uma abismal solidão, solidão essa de que a literatura será, então, a grande tentativa de transcendência:

Still, every at all individual man has an inner life, and is aware of the practical impossibility of understanding others or being understood — in general, of the star-like isolation in which human beings live. Nearly all literature is an attempt to escape from this isolation by roundabout means, the direct means (words in their primary meanings) being almost useless.³⁴

A literatura é a tentativa de superar a pobreza denotativa das palavras, obrigando-as a referir outras entidades que não são já as usuais, mas são sim aquelas que constituem o verdadeiro conteúdo da intenção. Aquilo que é preciso exprimir são as coisas inominadas que existem fantasmagoricamente (sob a forma de imagens) na parte prática, inverbalizada, inconceptualizada da consciência. Mas como tornar susceptíveis de serem denotadas coisas que existem apenas na mente?³⁵ Como chegar a denotar os elementos da vida afectiva? A

³⁴ Orwell, George, *ibid.*, pág. 5

³⁵ Por objectos mentais entende-se aqui não os objectos puramente lógicos, como sejam os da matemática (objectos criadas a partir da própria definição, isto é, criados por estipulação), mas as presenças confusas a

literatura não o pode fazer de modo directo, limitando-se, por isso, a contornar subtilmente as palavras, a atacá-las pelo flanco de modo a que ela digam outra coisa que não o que imediatamente referem.³⁶ Ela não tem à sua disposição um vocabulário que remeta para essas entidades mentais – ideias, imagens, sentimentos? – que só o sujeito conhece e apenas intuitivamente, podendo tão somente criar estados de coisas muito complexos que constituam um correlato objectivo dessas afecções, isto é, que sejam capazes de as reactivar em qualquer outro sujeito que experimente esse objecto através da leitura³⁷:

“Consider a novel, even a novel which has ostensibly nothing to do with the inner life — what is called a ‘straight story’. Consider *Manon Lescaut*. Why does the author invent this long rigmarole about an unfaithful girl and a runaway abbé? Because he has a certain feeling, vision, whatever you like to call it, and knows, possibly after experiment, that it is no use trying to convey this vision by describing it as one would describe a crayfish for a book of zoology. But by *not* describing it, by inventing something else (in this case a picaresque novel: in another age he would choose another form) he can convey it, or part of it. The art of writing is in fact largely the perversion of words, and I would even say that the less obvious this perversion is, the more thoroughly it has been done.”³⁸

Mas este método indirecto de comunicação da “inner life”, recorrendo, não à descrição da experiência através de termos que pudessem reconduzir aos elementos que a constituem, mas à criação de um objecto ficcional que origine no leitor a mesma experiência que o autor viveu ou imaginou, geralmente falha no seu intuito comunicativo por duas razões: primeiro, porque o autor, a menos que seja um considerável artista, acaba por se deixar dominar pelas palavras. Durante o esforço de escolher e juntar as palavras que exprimirão adequadamente a sua intenção, começam-se a formar vários padrões que, embora não reflectam exactamente aquilo que ele quer dizer, até têm alguma qualidade artística, pelo que o autor, sem coragem para desperdiçar uma bela frase, acaba por fazer concessões no

que Orwell faz menção. Usa-se o termo “objecto” porque o que está em causa é, de facto, um fenómeno de natureza intencional, ainda que se circunscreva ao âmbito intuitivo.

³⁶ Orwell, George, *ibid.*, pág. 6

³⁷ Parece-me que se trata do conceito de *objective correlative* de T. S. Eliot: “The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an ‘objective correlative’; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that *particular* emotion; such that when the external facts, which must terminate in sensory experience, are given, the emotion is immediately evoked.” (Eliot, T. S., “Selected Prose of T. S. Eliot”, London, Faber & Faber Limited, 1980, pág. 46)

³⁸ Orwell, George, *ibid.*, págs. 5-6

campo da verdade do que queria comunicar – o problema é, então, que a comunicação falha porque à verdade se prefere a forma artística:

A writer falsifies himself both intentionally and unintentionally. Intentionally, because the accidental qualities of words constantly tempt and frighten him away from his true meaning. He gets an idea, begins trying to express it, and then in the frightful mess of words that generally results, a pattern begins to form itself more or less accidentally. It is not by any means the pattern he wants, but it is at any rate not vulgar or disagreeable; it is ‘good art’. He takes it, because ‘good art’ is a more or less mysterious gift from heaven, and it seems a pity to waste it when it presents itself. Is not anyone with any degree of mental honesty conscious of telling lies all day long, both in talking and writing, simply because lies will fall into artistic shape when truth will not?³⁹

E segundo, porque na mente do leitor dar-se-ão novas falsificações, uma vez que, não sendo as palavras, neste método de rodeio, canais directos do pensamento, ele acaba por ver constantemente sentidos que não estão lá.⁴⁰ O que é preciso é, então, encontrar um outro método, que não o literário, que permita comunicar com exactidão uma determinada experiência e evitar não só este último tipo de falsificação – introduzida pela existência de uma margem de erro na interpretação – como também o tipo de falsificação não intencional produzida pelo autor. Assim, “if words represented meaning as fully and accurately as height multiplied by base represents the area of a parallelogram, at least the *necessity* for lying would never exist.”⁴¹ É então aqui que Orwell introduz o seu projecto de criação de novas palavras, como proposta de ultrapassagem deste limite que a linguagem parece pôr à sinceridade da expressão e à consciencialização do próprio ânimo que move o homem. É quase como se, neste ensaio, Orwell se recusasse a aceitar o axioma com que Wittgenstein termina o seu *Tratado*: “Acerca daquilo de que não se pode falar, tem de se ficar em silêncio”⁴². Recusa-se a aceitá-lo, não porque acredita que é possível que a linguagem chegue a reflectir aquilo que transcende a experiência, mas porque não concebe sequer a hipótese de que possa existir um indizível. Não há nada para além do

³⁹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 6

⁴⁰ Orwell, George, *ibid.*, pág. 6

⁴¹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 6

⁴² Wittgenstein, Ludwig, (trad. portuguesa de M. S. Lourenço), *Tratado Lógico-Filosófico*, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, § 6.54, pág. 142

experimentável, e todo o experimentável é dizível. Assim, o silêncio não é parte inevitável da vida, mas é apenas um contratempo que é preciso superar:

Suppose that a vocabulary existed which would accurately express the life of the mind, or a great part of it. Suppose that there need be no stultifying feeling that life is inexpressible, no jiggery-pokery with artistic tricks; expressing one's meaning simply (being) a matter of taking the right words and putting them in place, like working out an equation in algebra.⁴³

Orwell começa por dizer que o problema não é criar novas palavras, visto que, se já damos nomes aos novos objectos concretos que surgem, como bicicletas e aeroplanos, tudo o que é preciso fazer é, então, estender esta prática ao campo dos objectos mentais: “It is only a step to coining names for the now unnamed things that exist in the mind.”⁴⁴ Mas se um objecto concreto tem uma existência empírica que permite a sua apreensão por vários sujeitos, sendo por isso, em princípio, relativamente fácil estabelecer um laço de referência – por ostensão e estipulação – entre esse objecto e um qualquer termo, dentro do espaço da intersubjectividade, o mesmo já não acontece com as coisas inominadas que subsistem só na mente.⁴⁵ Se eu tento explicar a alguém porque é que não gosto do Mr Smith, direi

⁴³ Orwell, George, “New Words”, pág. 7. É nesta declaração que mais se percebe a existência de uma certa proximidade do projecto de Orwell, presente neste ensaio, ao do positivismo lógico, de que o seu amigo Alfred Ayer era o maior expoente, em Inglaterra. Esta crença na potencial dizibilidade de toda a experiência, na coincidência do sentido com o lógico-semântico é comum a ambos os projectos.

⁴⁴ Orwell, George, *ibid.*, pág. 8

⁴⁵ Claro que este ponto, que para Orwell é evidente e suficientemente apodíctico para que sobre ele se possa construir todo o seu projecto de criação de novas palavras, é passível de ser contestado. Primeiro, porque pressupõe que a ostensão traz o seu próprio sentido de modo imanente, isto é, que ela consegue escapar à condição de sinal que enferma a palavra, de tal modo que pode, *imediata e evidentemente*, dar esse mesmo sentido que a palavra, enquanto objecto material, não pode dar mecanicamente. Mas mesmo St. Agostinho, para quem é a acção (seja ela o gesto de indicação ou a própria operatividade que se dá a uma razão contemplativa) que permite conhecer o sinal, não deixa de levantar o problema da interpretação da própria acção, através da personagem de Adeodato: “Vejo de facto que, faça eu o que fizer depois da sua interrogação, para que essa pessoa aprenda, não o aprende por meio dessa mesma coisa, que deseja lhe seja mostrada. Com efeito, se alguém me pergunta o que é caminhar estando eu parado, como se disse, ou a fazer outra coisa, e eu começando imediatamente a caminhar, me esforce por lhe ensinar sem sinal aquilo que me perguntou, como evitarei que julgue que caminhar é apenas percorrer quanto eu tiver caminhado?” [St. Agostinho, (trad. portuguesa de António Soares Pinheiro), *O Mestre*, II, X, Porto, Porto Editora, 1995, pág. 87] Por outro lado, Orwell também pressupõe que a referência é anterior a uma qualquer linguagem já dada, isto é, que a referência *não é construída* pela própria linguagem. Para que um dado indivíduo possa indicar ostensivamente a um outro indivíduo o objecto que uma dada palavra deverá denotar é necessário que este tenha uma identidade já dada previamente, que determinará os modos como, tendo em conta as posições relativas de cada sujeito, será percebido e os predicados que lhe serão reconhecidos. E é já dentro desta ordem do mundo, anterior e público, que determina as experiências que dele se podem fazer e a linguagem que o analisa, que se pressupõe, então, a possibilidade de chegar a interpretar correctamente o gesto de ostensão.

“Porque ele é um mentiroso, um cobarde, etc”, mas nunca conseguirei chegar a dar a verdadeira razão, porque não existe, na linguagem, um termo que exprima exactamente *o que é* que o Mr Smith tem que me provoca *esta* sensação de cada vez que penso nele:

You say to me ‘Why do you dislike Mr Smith?’ and I say ‘Because he is a liar, coward, etc.’, and I am almost certainly giving the wrong reason. In my own mind the answer runs ‘Because he is a — kind of man’, — standing for something which I understand, and you would understand if I could tell it you. Why not find a name for ——?⁴⁶

Eu tenho, então, uma experiência (experimento em mim uma dada afecção provocada por um dado objecto ou propriedade de um objecto) para a qual é preciso encontrar um termo que a represente de modo adequado, se eu quiser chegar a comunicá-la a outros. Mas, como o próprio Orwell reconhece, “[t]he only difficulty is to agree about *what* we are naming.”⁴⁷ De facto, eu não posso limitar-me a dizer ao outro: “Tenho *uma dada* afecção, que tu não sabes qual é, nem se alguma vez chegaste a sofrê-la tal como eu, provocada por uma *certa* qualidade naquele objecto que eu sei qual é, porque me provoca *esta* afecção de que estou a falar, e a este complexo de propriedade e afecção dou o seguinte nome *x*.” Orwell sabe bem que não é possível que a linguagem seja privada, isto é, que a linguagem é exactamente aquele meio público que permite a tradução das experiências privadas e a sua comunicação aos restantes membros da comunidade. Claro que, quanto mais pobre for esta linguagem, tanto maior será a quantidade de sentido que se perderá na tradução, isto é, quanto menor for a quantidade de termos disponíveis, tanto mais experiências complexas, mas confusas deverão ser descritas, recorrendo a uma mesma palavra. A análise torna-se pobre, incapaz de dar conta da complexidade real do objecto ou do estado de coisas, e o próprio termo usado para o referir não só não ajudará a clarificar a percepção indistinta do mesmo objecto ou estado de coisas, como herdará a própria indistinção da experiência e tornar-se-á vago. Para que isto não aconteça é necessário, então, criar novos termos que,

⁴⁶ Orwell, George, *ibid.*, pág. 8

⁴⁷ Orwell, George, *ibid.*, pág. 8

associados à percepção confusa de determinadas propriedades que se intui como sendo diferentes entre si, possam chegar a elevá-las à categoria de analiticamente distintas e, por isso, de conhecimento claro e explícito, publicamente disponíveis na linguagem. Mas como não existem linguagem privadas, não basta que eu nomeie as percepções confusas que tenho para que estas se individualizem, tornando-se independentes do objecto que delas participam e disponíveis à sua identificação noutros objectos. É também necessário que esse reconhecimento confuso que tenho de determinadas propriedades seja público, para que também o gesto de nomeação possa ser público. Assim, para criar palavras novas, é preciso que tal seja feito sempre já dentro do espaço da intersubjectividade, ou continuar-se-á encerrado no campo do sujeito⁴⁸:

[O]f course the idea is useless unless undertaken by large numbers. For one man, or a clique, to try and make up a language, as I believe James Joyce is now doing, is as absurd as one man trying to play football alone. What is wanted is several thousands of gifted but normal people who would give themselves to word-invention as seriously as people now give themselves to Shakespearean research. Given these, I believe we could work wonders with language.⁴⁹

Depois de comentar os limites da linguagem e avançar a proposta de criação de novas palavras como solução para esse problema, Orwell, consciente da vacuidade de quaisquer estipulações privadas, passa então a indicar o método através do qual se pode, de facto, criar um termo novo. Orwell começa por mostrar, através de casos concretos em que se criam novas palavras ou se dão a conhecer o significado doutras já existentes, como é que lidamos normalmente com o problema de chegar a um acordo quanto ao que se entende por um dado termo. Assim, se alguém me perguntar a que cheira a bergamota, eu

⁴⁸ É claro que isto é novamente problemático, se tivermos em conta que aquilo que permite retirar as coisas do seu estado confuso é a análise exercida pela própria linguagem. Isto quer dizer que o único modo que eu tenho de chegar alguma vez a perceber, dentro da confusão da percepção do objecto, propriedades diferentes é se já existirem, na linguagem, termos que denotem essas propriedades e permitam a sua explicitação. Não existindo, não tenho nenhum modo de chegar a reconhecer previamente, de modo claro e distinto, uma diferença, a partir da qual criaria então um novo termo que passaria a explicitar essa diferença. Porque se é a linguagem que permite a análise, não há maneira de conseguir uma “análise” anterior à da própria linguagem, isto é, não é possível que a confusão se clarifique, privada e publicamente, antes do momento linguístico a ponto de gerar novas palavras. Por isso é que, de algum modo, a luta contra os limites da linguagem terá sempre de se fazer já a partir de dentro da própria linguagem, através de processos retóricos que cheguem a expandir as possibilidades de uso dos termos já existentes.

⁴⁹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 9

respondo que cheira a qualquer coisa como verbena. E desde que esse alguém já tenha experimentado o cheiro da verbena, pode chegar a compreender a resposta e a saber, pelo menos aproximadamente, a que é que cheira a bergamota. Sem essa experiência, o cheiro da bergamota definido como “parecido com o cheiro da verbena” não despertaria qualquer tipo de memória de afecção, não passaria de um conjunto de termos mais ou menos vazios, um verdadeiro *flatus vocis*: “Without common experience, of course, no word can mean anything.”⁵⁰ Deste modo, o método normalmente usado é o da analogia, isto é, o de chegar a conhecer a experiência referida por um dado termo através de uma experiência semelhante já conhecida, cuja palavra que a denota faz parte do nosso próprio vocabulário:

The method of inventing words, therefore, is the method of analogy based on unmistakable common knowledge; one must have standards that can be referred to without any chance of misunderstanding, as one can refer to a physical thing like the smell of verbena. In effect it must come down to giving words a physical (probably visible) existence. Merely *talking* about definitions is futile.⁵¹

Orwell faz valer, então, os seguintes pontos metodológicos: qualquer que seja a maneira de chegar a criar uma palavra nova, terá sempre de ser (i) para denominar uma experiência que seja comum, i.e. não unicamente minha; (ii) necessário dar, a essa experiência, uma existência empírica, isto é, encontrar ou criar um objecto concreto que possa chegar a ser apreendido por todos e, por isso, a afectá-los a todos; (iii) a partir desse objecto, chegar a um acordo de que aquilo que se quer nomear é o afecto provocado por *esse* objecto:

“What is needed is to *show* a meaning in some unmistakable form, and then, when various people have identified it in their own minds and recognized it as worth naming, to give it a name. The question is simply of finding a way in which one can give thought an objective existence.”⁵²

No fundo, o método continua a ser o de produzir um correlato objectivo da afecção, só que desta vez não através de outras palavras – como no caso da literatura –, mas de um objecto físico, material, permitindo que a experiência seja imediata, isto é, sem se ter de

⁵⁰ Orwell, George, *ibid.*, pág. 9

⁵¹ Orwell, George, *ibid.*, págs. 9-10

⁵² Orwell, George, *ibid.*, pág. 10

recorrer à experiência dos objectos referidos pelos termos da definição da nova palavra ou da criação ficcional que faria as vezes dessa definição. Trata-se de encontrar uma qualquer forma de isolar, numa realidade física, *aquela* propriedade que provoca *aquela* afecto. Orwell usa, então, a cinematografia como uma possibilidade de atribuir fisicidade à “inner life”, de criar, num meio perceptível por todos, o tal correlato objectivo da vida afectiva, porque, segundo ele, “[i]f one thinks of it there is very little in the mind that could not somehow be represented by the strange distorting powers of the film.”⁵³ Através do cinema, seria possível cumprir finalmente este projecto de levantamento das afecções que permanecem por denominar, aumentando a capacidade expressiva da linguagem verbal e permitindo a honestidade das racionalizações da acção. Claro que, em última instância, acaba por não se sair do campo da linguagem, visto que o cinema é ainda uma arte e, como tal, um modo de re-presentação da realidade. O correlato objectivo dos sentimentos que se pretendem procurar e fixar através da linguagem, continua a ser um objecto ficcional e não um objecto empírico, se bem que mais próximo da parte afectiva da consciência, devido à sua matéria-prima que é a imagem. O próprio Orwell acaba por reconhecer que conferir perceptibilidade à “inner life”, *ex-primindo-a* através de um objecto cinematográfico que possa ser conhecido por outros, continua a ser tão difícil como em qualquer outra arte⁵⁴:

What is wanted is to discover the now nameless feelings that men have *in common*. All the powerful motives which will not go into words and which are a cause of constant lying and misunderstanding, could be tracked down, given visible form, agreed upon, and named. I am sure

⁵³ Orwell, George, *ibid.*, pág. 10

⁵⁴ Isto significa que, em última instância, este método padece, praticamente, das mesmas fragilidades que a literatura, isto é, da tentação do realizador de ceder à dimensão estética, em detrimento da veracidade da descrição da sua “inner life”, e da margem de erro interpretativo, no visionamento do filme pelo auditório. Mas mesmo que fosse possível criar um objecto concreto no sentido de *techné*, como a bicicleta ou o avião, ainda assim nada garante que os vários sujeitos realizassem a mesma experiência desse objecto. A ordem da experiência já está sujeita, pela sua integração num horizonte holístico (projectado pela vida de cada homem e pelo mundo por ele habitado), a um jogo de relações com o todo e com cada nova experiência, que introduz nela uma dimensão de significado, significado esse que variará de homem para homem consoante a situação existencial de cada um. Tanto é assim, que aquilo de que Orwell está a falar é, exactamente, da perda de *sentido* que se gera durante a passagem do momento afectivo da consciência para o seu momento lógico. Para chegar a defender a existência de sentimentos comuns, sendo que por *feelings* se entende toda esta dimensão afectiva, tem de se pressupor, no mínimo, uma natureza humana comum, que constitua um factor de estabilidade na recepção afectiva do impacto do objecto e na interpretação da própria experiência – o que me parece ser exactamente o caso de Orwell.

that the film, with its almost limitless powers of representation, could accomplish this in the hands of the right investigators, though putting thoughts into visible shape would not always be easy — in fact, at first it might be as difficult as any other art.⁵⁵

Não se pretende aqui discutir a viabilidade da proposta apresentada por Orwell, nem tão pouco a validade dos argumentos apresentados por ele. De certo modo, o todo da teoria sobre a natureza da linguagem que emerge deste seu ensaio não está isento de imprecisões e incoerências, para além de uma certa ingenuidade das soluções apresentadas para alguns dos problemas clássicos da representação. Mas o levantamento destas fragilidades no seu pensamento não é, pelo menos dentro do âmbito deste trabalho, aquilo que mais interessa. Antes de mais, porque Orwell nunca pretendeu ser um filósofo da linguagem, tendo sido, isso sim, um agudo observador de alguns aspectos que com ela se relacionavam e nos quais se escondiam deficiências e perigos que ele nunca quis deixar de pôr em evidência. Depois, porque a razão pela qual se partiu para uma descrição do modo como Orwell fala desta questão é a de chegar à preocupação de fundo que unifica os elementos mais preponderantes da sua obra literária e ensaística. Interessa, por isso, salientar da análise deste ensaio algumas das pressuposições que estão na base do mesmo.

Orwell distingue duas dimensões na actividade consciente do homem e que se pode dizer que correspondem, *grosso modo*, à inteligência (o pensamento lógico e discursivo, de natureza geral e abstracta) e à afecção (onde estariam situados todos os aspectos relativos à percepção⁵⁶, como sensações e imagens, constituindo o lugar de conhecimento dos objectos particulares e, inclusive, da determinação dos seus valores ético e estético).⁵⁷

⁵⁵ Orwell, George, *ibid.*, pág. 11

⁵⁶ Sendo que para Orwell, em princípio, a percepção não é mediada pela própria linguagem. Orwell tendia a conceber de um modo mais ou menos estanque os momentos particular e geral do conhecimento, não tendo consciência da natureza interdependente da sua relação.

⁵⁷ Esta concepção psicológica bipartida parece corresponder, de certo modo, ao universo cognitivo de Bertrand Russell, tal como ele o expõe em *Os Problemas da Filosofia*: “Acharemos que nos será conveniente o só falarmos de coisas *existentes* quando essas coisas estão no tempo, isto é, quando se pode indicar um tempo *em* que existem (não excluindo a possibilidade de elas existirem em todos os tempos). Assim os pensamentos e os sentimentos, os espíritos e os objectos físicos, *existem*. Os universais, porém, não existem nesse mesmo sentido; diremos que *subsistem* ou que *têm ser*, onde “ser” se opõe a “existência” como fora do

Embora só a primeira seja acessível à linguagem, que constitui a forma material na qual se traduz a sua estrutura conceptual, é na segunda que se encontra a experiência que constitui a raiz do próprio sentido. Este só emerge ao conhecimento lúcido e consciente quando chega a ser traduzido na dimensão lógica do pensamento, mas a sua fonte é a experiência sensível. A frustração de Orwell está, exactamente, na perda de sentido que se gera nesta tradução e que ele julga que se poderá resolver através da criação de mais palavras, até ao ponto onde a experiência tenha sido totalmente racionalizada, onde todo o significado fenoménico e afectivo seja expresso pela linguagem, sem quaisquer zonas possíveis de obscuridade e liberdade interpretativa:

It is curious that when our knowledge, the complication of our lives and therefore (I think it must follow) our minds, develop so fast, language, the chief means of communication, should scarcely stir. For this reason I think that the idea of the deliberate invention of words is at least worth thinking over.⁵⁸

O ideal representativo subjacente é o de uma total transparência do real, que chega até à própria vivência afectiva do real. Resta saber se o problema é de natureza evolutiva ou de carácter estrutural. Isto é, se se trata de uma questão de tempo e trabalho – organizar instituições que se dediquem à criação de novas palavras –, até a dimensão lógica cobrir totalmente a dimensão afectiva; ou se, pelo contrário, se trata de uma diferença irreduzível de ordens – a ordem da linguagem, de natureza pública e geral, e a ordem da experiência, de carácter privado e particular –, que gera a impossibilidade de alguma vez as partes lógica e afectiva da mente poderem vir a rebater-se uma na outra. Mas o que, de facto, importa perceber aqui é a predominância da experiência sobre a linguagem. Por um lado, a ordem da afecção constitui a verdadeira base do conhecimento, à qual a linguagem se deve

tempo ou intemporal. O mundo dos universais, por consequência, poderá ser definido como o mundo do ser. O mundo do ser é inalterável, rígido, exacto; [...] O mundo do existir é fugidio e vago, sem limites determinados, sem plano ou disposição que se veja a claro; contém ele, todavia, todos os pensamentos e sentimentos, todos os dados-dos-sentidos e a totalidade dos objectos físicos, quanto pode ser bom ou nocivo, tudo aquilo que realmente importa ao valor da vida e do universo.” [Russell, Bertrand, (trad. portuguesa de António Sérgio), *Os Problemas da Filosofia*, Coimbra, Almedina, 2001, pág. 102]

⁵⁸ Orwell, George, *ibid.*, pág. 12

adaptar e em função da qual ela é julgada como adequada ou não. É a partir da experiência que se ajuízam os sentidos propostos pela linguagem, isto é, se eles correspondem ou não à intuição dos objectos e dos estados de coisas. Por outro lado, como vimos no exemplo do cheiro da bergamota, só se chega a compreender o sentido das palavras quando se faz a experiência dos objectos que elas referem. Até lá, ouvir as palavras não gera nenhum acontecimento mental. E ouvir a definição só gera um acontecimento se, em algum ponto dessa definição, for possível passar do termo à experiência do objecto. Orwell pressupõe, então, que (i) existe, no mínimo, uma natureza humana, a partir da qual se pode chegar a adquirir certezas acerca da natureza da experiência de outros, isto é, que a subjectividade é um factor tão estável que, a partir do conhecimento desta estabilidade, se pode estar seguro de que um mesmo objecto provocará a mesma afecção em sujeitos distintos (doutro modo o método de criar objectos para dar a entender as afecções que se querem nomear não seria possível)⁵⁹; (ii) a experiência é prévia à linguagem na ordem do conhecimento, sendo possível controlar – aceitando, recusando ou alterando – a segunda em função da primeira; (iii) as afecções e a experiência não são mediadas pelo aparato conceptual da mente; (iv) só há compreensão a partir da experiência; e (v) a linguagem não só pode, como tem mesmo por função dar o real, falar acerca do real, representá-lo o mais precisa e exactamente possível. Tudo isto são pressupostos passíveis de não só serem postos em causa, como de serem mesmo demonstrados errados de forma mais ou menos pacífica. Mas não é tanto isso que interessa, como as razões últimas pelas quais Orwell achava que devia ser assim. De facto, estes pressupostos faziam todos parte de um modo geral de pensar a linguagem, cujo abandono, consciente ou inconsciente, acabaria por gerar inevitavelmente perigos de natureza grave, contra os quais era necessário precaver-se.

⁵⁹ Aliás, Orwell pressupõe, de facto, muito mais que uma natureza humana. A possibilidade de que dois ou mais sujeitos cheguem a participar de uma mesma *afecção* implica, no limite, não apenas a existência de uma natureza humana comum – isto é, uma estrutura essencial do fenómeno humano –, mas mesmo uma identidade de circunstâncias histórico-contingentes, uma equivalência de todos os aspectos acidentais que constituem o processo de individualização de cada homem.

1.3. A representação é um problema de moralidade

Numa carta a Richard Rees, escrita em 28 de Janeiro de 1949, Orwell descreve a impressão que lhe deixava um certo tipo de discurso que tendia a proliferar desde os anos trinta:

I enclose the remarks from the Russian magazine which Struve translated. [...] Even allowing for possible unfairness in translation, doesn't it strike you that there is something queer abt the language of totalitarian literature – a curious mouthing sort of quality, as of someone who is choking with rage & can never quite hit on the words he wants?⁶⁰

Esta impressão de engasgue é gerada pela dificuldade de se chegar a perceber o que é que quem fala quer dizer, pela impossibilidade de conseguir entender a sua intenção. É como se o facto do próprio falante não encontrar, ou *não querer encontrar* as palavras que melhor exprimem aquilo que quer comunicar, impedisse a interpretabilidade do seu discurso. Ou, mais grave ainda, é como se o falante não tivesse claro para si mesmo aquilo acerca do qual deseja falar e, não existindo, por isso, nada em função do qual as palavras possam ser escolhidas e sintacticamente ordenadas, o discurso perde toda a clareza e torna-se ininterpretável. Esta observação de Orwell a Richard Rees não é inocente e encadeia-se numa longa lista de comentários feitos à relação entre propaganda política e falta de clareza do discurso. A crítica de Orwell à decadência da linguagem provocada pela filiação política de muitos intelectuais e figuras públicas da primeira metade do século vinte, encontra-se dispersa pelos artigos da coluna do *Tribune*, *As I Please*, principalmente dos anos de 1944 e 1945, e por alguns ensaios como *Literature and Totalitarianism* (1941), *The Prevention of Literature* (1946) e *Politics vs Literature – an examination of Gulliver's Travels* (1946). Mas o ensaio em que mais se debruça sobre esta questão é *Politics and the English Language* (1946), onde Orwell volta, como em *New Words*, a expor um projecto

⁶⁰ Orwell, George, "Letter to Richard Rees" in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 473

de reforma da língua. Só que, desta vez, o motivo que leva à escrita do ensaio não se trata de uma frustração provocada por limites intrínsecos à linguagem, mas pela consciência de um perigo de degeneração da mesma provocada por uma causa que lhe é extrínseca. E é para alertar para este perigo, por um lado, e para oferecer medidas práticas de luta contra ele, por outro, que Orwell volta a exortar o público inglês à reforma dos seus hábitos linguísticos.

Orwell começa por definir a linguagem, não como um organismo independente, que se desenvolve por si, mas como um instrumento que os homens podem modelar de acordo com as suas necessidades. Esta definição é dada porque uma condição necessária à viabilidade de um projecto de reforma é que seja o homem a controlar a linguagem e não o inverso. Orwell decide, por isso, afastar, logo desde o princípio, aquilo que ele considera ser apenas mais uma das muitas ideias feitas acerca da natureza da linguagem, um desses lugares-comuns, vagamente supersticiosos, que o povo inglês tendia a aceitar acriticamente e que impediam qualquer tentativa de resolução racional dos problemas:

Most people who bother with the matter at all would admit that the English language is in a bad way, but it is generally assumed that we cannot by conscious action do anything about it. [...] Underneath this lies the half-conscious belief that language is a natural growth and not an instrument which we shape for our own purposes.⁶¹

Em seguida, Orwell constata que as causas da decadência da língua são de ordem política e económica, não podendo dever-se simplesmente a este ou àquele escritor. Mas os efeitos podem tornar-se causas, e a degradação da língua acaba por degradar o pensamento de quem a fala e escreve, levando-o a falar e a escrever cada vez pior. A decadência volta a aumentar e, assim, o ciclo de mútua degradação do pensamento e da língua continua indefinidamente: “[the English language] becomes ugly and inaccurate because our thoughts are foolish, but the slovenliness of our language makes it easier for us to have

⁶¹ Orwell, George, “Politics and the English Language” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 127

foolish thoughts. The point is that the process is reversible.”⁶² É possível começar pela ponta verbal, pela regeneração da língua, bastando para isso perder alguns maus hábitos em que as pessoas normalmente se deixam cair por inércia, tendo em mente algumas máximas que deverão presidir a qualquer acto de fala ou escrita. Exercer este trabalho pessoalmente é da responsabilidade de todos e só assim se poderá começar a pensar com mais clareza, o que é um passo fundamental para a regeneração política: “If one gets rid of these habits one can think more clearly, and to think clearly is a necessary first step toward political regeneration: so that the fight against bad English is not frivolous and is not the exclusive concern of professional writers.”⁶³

Como ponto de partida para a discussão do problema, Orwell reúne alguns excertos de textos, de índole técnica e política, tendo por critério o facto destes ilustrarem “various of the mental vices from which we now suffer”⁶⁴. As críticas que faz ao todo destes textos são duas: “staleness of imagery” e “lack of precision”.⁶⁵ Mas é esta segunda característica geral que constitui o verdadeiro problema, no qual se incluem as próprias deficiências ao nível do estilo. Mesmo a crítica ao uso de metáforas “moribundas” e de uma dicção pretensiosa é, em última instância, uma crítica à falta de precisão de que este uso é consequência. O que é, então, esta falta de precisão? É a falta de consciência *daquilo* que se está a dizer, isto é, não ter presente *acerca do que é* que se está a falar. O problema está em que, das duas uma, ou se tem um sentido mas não se consegue exprimi-lo, ou não se tem um sentido de todo e não se está sequer interessado em saber se as palavras que se pronunciam querem dizer alguma coisa ou não:

The writer either has a meaning and cannot express it, or he inadvertently says something else, or he is almost indifferent as to whether his words mean anything or not. This mixture of vagueness

⁶² Orwell, George, *ibid.*, pág. 128

⁶³ Orwell, George, *ibid.*, pág. 128

⁶⁴ Orwell, George, *ibid.*, pág. 128

⁶⁵ Orwell, George, *ibid.*, pág. 129

and sheer incompetence is the most marked characteristic of modern English prose, and especially of any kind of political writing.⁶⁶

A falta de precisão é gerada, assim, por não se ter claro *o sentido* daquilo que se quer dizer. Ela consiste na manifestação visível, ao nível da linguagem, de uma falta de clareza ao nível do pensamento. A vagueza da expressão é o sinal da incerteza quanto ao sentido do que se pretende comunicar. Mas o que é este sentido e porque é que o pensamento não o consegue ter presente?

Orwell faz o levantamento de alguns dos vícios que proliferam na prosa moderna, especialmente a prosa de carácter político. O primeiro de todos é o recurso impensado a certas metáforas, a que ele chama de “moribundas”, e que, não sendo já vívidas, e por isso não tendo qualquer força retórica, ainda não chegaram àquele estado de “mortas” em que se transformam em palavras como outras quaisquer. Estas metáforas correm o risco, devido à sua elevada circulação nos discursos corriqueiros da vida pública, de começarem a ser repetidas sem se levar em consideração a situação concreta que deu origem à imagem que as constitui e lhes dá o seu sentido final. Orwell diz então que “[m]any of these are used without knowledge of their meaning [...], and incompatible metaphors are frequently mixed, a sure sign that the writer is not interested in what he is saying.”⁶⁷ O normal é que estas metáforas se cheguem mesmo a alterar imperceptivelmente e sejam repetidas nas suas versões corrompidas. O que é sinal de um uso inconsciente das mesmas, porque qualquer pessoa que pensasse no que está a dizer e na razão pela qual o está a dizer, aperceber-se-ia de que a descrição da situação, contida na frase da metáfora, não corresponde à experiência concreta dessa mesma situação:

Some metaphors now current have been twisted out of their original meaning without those who use them even being aware of the fact. For example, *toe the line* is sometimes written as *tow the line*. Another example is *the hammer and the anvil*, now always used with the implication that the anvil gets the worst of it. In real life it is always the anvil that breaks the hammer, never the other

⁶⁶ Orwell, George, *ibid.*, pág. 129

⁶⁷ Orwell, George, *ibid.*, pág. 130

way about: a writer who stopped to think what he was saying would avoid perverting the original phrase.⁶⁸

Este uso imponderado das metáforas significa que as palavras deixaram de ser escolhidas a partir do conhecimento prático que se tem da realidade, isto é, de acordo com a experiência das coisas de que elas são sinal. O problema em achar que é o martelo que parte a bigorna vem de não pensar no contexto concreto em que se usam martelos e bigornas e em não ter em mente o que é que são estes objectos. O sentido da metáfora *the hammer and the anvil* deriva do – não se compreendendo, portanto, sem a referência ao – peso real de cada um destes objectos e de um relativamente ao outro. Onde se percebe mesmo que as metáforas são usadas sem que o orador tenha em mente a experiência dos objectos para os quais os termos que as constituem remetem, é quando ele as junta em sequências absurdas, de tal maneira que aos objectos são atribuídas relações impossíveis entre eles – como um polvo a cantar a *sua* canção de cisne:

The sole aim of a metaphor is to call up a visual image. When these images clash — as in *The Fascist octopus has sung its swan song, the jackboot is thrown into the melting pot* — it can be taken as certain that the writer is not seeing a mental image of the objects he is naming; in other words he is not really thinking.⁶⁹

O sentido existe, então, quando se pensa nos objectos para os quais as palavras remetem, quando se têm presentes as próprias coisas, o que se sabe acerca delas e do modo como se relacionam umas com as outras. Ele consiste naquela “lei que tem muita força na ordem da natureza, a saber, que, ouvidos os sinais, o pensamento se dirige para as coisas significadas.”⁷⁰ A ausência da presença mental do objecto dá origem à falta de sentido, pelo que, para Orwell, o sentido coincide com o *acerca de que é* que se fala, com o objecto para o qual a palavra remete, isto é, com a própria referência. Ao criticar um outro vício, o do

⁶⁸ Orwell, George, *ibid.*, pág. 130

⁶⁹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 134

⁷⁰ St. Agostinho, (trad. portuguesa de António Soares Pinheiro), *O Mestre*, II, VIII, Porto, Porto Editora, 1995, pág. 83

uso de palavras sem sentido, Orwell vai dizer que o problema de palavras como “romântico”, “plástico”, “valores”, “humano”, “morto”, “sentimental”, “natural”, “vitalidade”, tal como são usadas pela crítica de arte, é o de serem “strictly meaningless, in the sense that they not only do not point to any discoverable object, but are hardly ever expected to do so by the reader.”⁷¹ Se a palavra não remete para nenhum objecto que possa ser e tenha sido experimentado, se não for possível estabelecer o laço de referência, então a palavra, pura e simplesmente, *não tem sentido*. Sem a presença de um objecto intencional, que o termo faça emergir à consciência, e sem a convicção de que é *acerca* da realidade que se está a falar, não existe sentido.

A convicção íntima de que é acerca do mundo e das coisas que se quer e está a falar é fundamental, porque assim que ela desaparece, desaparece também a constrição que o princípio da não-contradição impõe a tudo aquilo que se diz. A razão pela qual o leitor não está à espera que aqueles adjectivos vagos remetam, de facto, para propriedades de um dado objecto que interessa conhecer, é o facto dele saber que o autor não está realmente a falar *sobre qualquer coisa*, mas apenas a pronunciar palavras. Há como que um acordo tácito entre escritor e leitor de que, apesar de se estar a falar, como no fundo não se quer afirmar nada de decisivo acerca do mundo, então não vale a pena tentar perceber o que se está a dizer: nem o autor escolheu a palavra “plástico” porque é o termo que exprime uma propriedade que ele reconheceu no objecto, nem o leitor espera que o autor quisesse, de facto, exprimir uma propriedade do objecto quando o definiu como “plástico.”

A prova, para Orwell, da falta de sentido de muitas das proposições que se enunciam, por exemplo, na crítica de arte, está no facto de um dado leitor poder aceitar duas descrições contrárias de um mesmo objecto. Se essas descrições se referissem de facto a uma propriedade real do objecto, o leitor só poderia aceitar uma delas como

⁷¹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 132

verdadeira. Como ele aceita ambas as descrições, então é porque os termos destas, das duas uma, ou não remetem para nenhuma propriedade real do objecto, ou são tão abstractos, isto é, relativos a propriedades partilhadas por uma tão grande extensão de objectos, que não se chega a perceber de que modo é que as descrições caracterizam realmente o objecto em questão. Seja como for, em qualquer um dos casos, não é possível estabelecer o laço de referência, de tal modo que o objecto não emerge ao pensamento do leitor, impondo-se como aquilo acerca do qual se está a falar e acerca do qual se se diz que é *P*, não se pode dizer que é $\sim P$. Mas se já, pelo contrário, o termo usado pela descrição remetesse para uma propriedade identificável – o que só acontece se esta for feita com a intenção de realmente *descrever* o objecto, de enunciar acerca dele alguma coisa que outros possam perceber e verificar –, então, o laço de referência estabelecer-se-ia. Um objecto intencional emergiria, de facto, na mente do leitor, passando a ser-lhe possível formular um juízo acerca do mesmo:

When one critic writes, ‘The outstanding feature of Mr. X’s work is its living quality’, while another writes, ‘The immediately striking thing about Mr. X’s work is its peculiar deadness’, the reader accepts this as a simple difference of opinion. If words like *black* and *white* were involved, instead of the jargon words *dead* and *living*, he would see at once that language was being used in an improper way.⁷²

A possibilidade de ter claro para si e para os outros o sentido daquilo que se quer dizer depende então (i) de pensar e querer dizer algo *acerca* de alguma *coisa*, (ii) de tal modo que aquilo que se diz acerca dessa coisa seja verificável. A ausência de sentido coincide com a ausência da possibilidade de se estabelecer uma referência, em função da qual as proposições formuladas possam ser ajuizadas como verdadeiras ou falsas. De que depende, então, que o pensamento tenha presente para si mesmo a sua intenção, isto é, aquilo acerca do qual deseja afirmar alguma coisa? Depende tão somente da posição da liberdade, ou seja, da moralidade. Depende daquilo que interessa ao orador, do que este

⁷² Orwell, George, *ibid.*, pág. 132

quer e do trabalho que está disposto a realizar para isso. Orwell contempla dois tipos de situação em que a posição moral do orador, diante dos e ligada aos acontecimentos políticos e económicos, leva à degradação da linguagem e, por isso, traz ao de cima as duas *causas* que estão na base desta: (i) inércia e (ii) desonestidade. Mas é exactamente porque é de origem moral que o problema da degeneração da língua inglesa não é inevitável, sendo possível reformá-la através de uma consciência nova que arraste uma mudança de posição.

Orwell demorou-se, durante toda a primeira parte do ensaio, a descrever a prosa do seu tempo, mostrando os seus vícios e o modo como revelavam um corte do pensamento com a experiência. Um discurso desconexo e vazio, sem sentido, porque quem falava não estava a pensar, e não estava a pensar, porque não estava a pensar em *nada*: um discurso que não remetia para nada era a consequência de um pensamento sem objecto. Este discurso é, então, composto de quê? De frases já feitas, prontas a usar, fixas e públicas, ao dispor de todo aquele que quiser fabricar um discurso em poucos minutos. A vantagem de compor um discurso a partir destas frases, de metáforas recorrentes, de longas expressões latinas ou de natureza técnica, da formação *not un-*, etc., é a de que isso é muito mais fácil do que pensar no objecto *acerca do qual* se quer falar, procurando as palavras que melhor exprimam aquilo que se quer dizer sobre ele:

As I have tried to show, modern writing at its worst does not consist in picking out words for the sake of their meaning and inventing images in order to make the meaning clearer. It consists in gumming together long strips of words which have already been set in order by someone else, and making the results presentable by sheer humbug. The attraction of this way of writing is that it is easy. It is easier — even quicker, once you have the habit — to say *In my opinion it is not an unjustifiable assumption that* than to say *I think*. If you use ready-made phrases, you not only don't have to hunt about for the words; you also don't have to bother with the rhythms of your sentences since these phrases are generally so arranged as to be more or less euphonious.⁷³

Orwell não se limita a criticar esta inércia e apresenta a solução, que é, acima de tudo, uma decisão quanto ao ponto de partida. A pior coisa que se pode fazer em prosa é deixar que sejam as palavras a construir o discurso. O que é preciso é começar pelo sentido

⁷³ Orwell, George, *ibid.*, pág. 134

e não pela palavra. Mas o que é começar pelo sentido? É começar por *aquilo* acerca do qual se quer dizer alguma coisa, portanto é preciso retornar até aos próprios objectos. Orwell aconselha o regresso até à percepção ou memória visual das coisas, isto é, até ao momento da afecção em que ainda se pensa sem palavras. E só aí é que se deve começar a procurar as palavras, com a intenção de descrever essa afecção que o impacto das coisas provoca na subjectividade:

What is above all needed is to let the meaning choose the word, and not the other way around. In prose, the worst thing one can do with words is surrender to them. When you think of a concrete object, you think wordlessly, and then, if you want to describe the thing you have been visualising you probably hunt about until you find the exact words that seem to fit it.⁷⁴

Partir da experiência continua a ser a grande máxima para bem pensar e, por isso, para bem escrever. Começa-se na experiência e, só então, é que se pode abstrair o seu sentido, recorrendo à linguagem. Já, pelo contrário, se se resolver partir logo de ideias, de abstracções – da linguagem –, deixa de ser o eu (que se identifica com a originalidade do sentido na sua dimensão experiencial) a falar, para passarem a ser as frases e os discursos circulantes a falar por sua vez. É preciso um “esforço consciente” do orador para evitar a tentação de começar a partir das palavras e para exercitar o seu poder de escolha sobre elas, recusando-se a aceitar simplesmente as frases feitas que todos usam:

When you think of something abstract you are more inclined to use words from the start, and unless you make a conscious effort to prevent it, the existing dialect will come rushing in and do the job for you, at the expense of blurring or even changing your meaning. Probably it is better to put off using words as long as possible and get one's meaning as clear as one can through pictures and sensations. Afterward one can choose — not simply *accept* — the phrases that will best cover the meaning.⁷⁵

Todo o escritor deve usar a sua liberdade para poder chegar a ter clara a sua mente e a conseguir realmente comunicar *alguma coisa*. Deve estar numa tensão contínua, diante

⁷⁴ Orwell, George, *ibid.*, pág. 138

⁷⁵ Orwell, George, *ibid.*, págs. 138-139

de si mesmo, diante da sua própria intenção e da linguagem enquanto explicitação para si e para os outros dessa intenção:

A scrupulous writer, in every sentence that he writes, will ask himself at least four questions, thus: What am I trying to say? What words will express it? What image or idiom will make it clearer? Is this image fresh enough to have an effect? And he will probably ask himself two more: Could I put it more shortly? Have I said anything that is avoidably ugly?⁷⁶

Mas porque o que está em causa é uma posição moral, uma decisão de como agir, diante daquilo que se quer e procura, é possível escolher não se dar a este trabalho. Mas não há decisão que não tenha o seu preço:

But you are not obliged to go to all this trouble. You can shirk it by simply throwing your mind open and letting the ready-made phrases come crowding in. They will construct your sentences for you — even think your thoughts for you, to a certain extent — and at need they will perform the important service of partially concealing your meaning even from yourself.⁷⁷

O preço que o orador deverá pagar é o de ter a sua mente cheia, não da experiência que faz das coisas e da sua explicitação conceptual, mas de um discurso público, impessoal, cheio dessas expressões vagas que não remetem para nenhum “discoverable object”. Este discurso satura o pensamento, passando a ocupar o lugar das *coisas* acerca das quais o pensamento deveria ser, enchendo assim a mente de ruído. O que acontece é que se deixa de pensar em coisas, através da linguagem, para passar a pensar apenas palavras. Mas não quaisquer palavras, porque não se trata tanto de um problema das palavras. O problema é *de que palavras*. Se estas remetem para os objectos intendidos, então elas permitem a ligação à experiência. Mas se elas são palavras como “democrático” ou “polvo fascista”, o risco de não passar do termo para a experiência é muito grande, ficando a mente bloqueada na linguagem. E não é que fique impossibilitada de verificar as proposições que integram estes termos, mas é que o problema da verificação não se pode colocar sequer, porque se a palavra não refere nada, *acerca do quê* pode uma proposição ser verdadeira ou falsa? A

⁷⁶ Orwell, George, *ibid.*, pág. 135

⁷⁷ Orwell, George, *ibid.*, pág. 135

linguagem torna-se opaca e como não remete para as coisas, não deixa ver as coisas ao próprio orador, mas enche a sua mente de definições vagas, diante das quais não é possível tomar uma posição. É o homem que perdeu o seu poder de ajuizar.

A inércia é perigosa porque torna os homens vulneráveis ao poder político. Ao não exercerem um trabalho de clarificação do sentido, isto é, de *acerca do que é* que se está a falar, impossibilitam a própria verificação do que ouvem e, por isso, do que repetem. E se não existe este passo crítico, i.e. um instante de juízo, de confrontação daquilo que é dito com a própria experiência que se faz das coisas, entre o momento de ouvir e o momento de repetir, então a possibilidade de recusar repetir o que se ouve, quando não corresponde a esta experiência, desaparece. Acaba-se por gerar uma mecanicidade, onde o que se ouve induz o que se diz e o eu reduz-se a uma laringe que se limita a repetir, até à exaustão, o discurso dominante:

When one watches some tired hack on the platform mechanically repeating the familiar phrases — *bestial, atrocities, iron heel, bloodstained tyranny, free peoples of the world, stand shoulder to shoulder* — one often has a curious feeling that one is not watching a live human being but some kind of dummy [...] A speaker who uses that kind of phraseology has gone some distance toward turning himself into a machine. The appropriate noises are coming out of his larynx, but his brain is not involved, as it would be if he were choosing his words for himself. If the speech he is making is one that he is accustomed to make over and over again, he may be almost unconscious of what he is saying, as one is when one utters the responses in church. And this reduced state of consciousness, if not indispensable, is at any rate favourable to political conformity.⁷⁸

É neste momento que se torna clara a relação entre a decadência da linguagem e os interesses políticos. E aqui entra em jogo a segunda causa desta degeneração. Enquanto que a inércia é apenas o que permite a sua proliferação, a desonestidade é propriamente o que a provoca. Os oradores inertes limitam-se a abdicar da possibilidade de verificar o que ouvem e o que debitam, mas os oradores desonestos põem em uso todas estas expressões e vícios que Orwell levantou e criticou, para impossibilitar a verificação. Estes oradores são aqueles a quem não interessa a verdade e, por isso, uma representação adequada dos factos.

⁷⁸ Orwell, George, *ibid.*, págs. 135-136

Mas em vez de mentirem, isto é, de produzirem proposições claras, mas falsas, recorrem às tais palavras cujo laço de referência não se pode estabelecer, ou porque estão associadas a conceitos tão extensos que se torna impossível perceber de que propriedade do objecto ou estado de coisas é que se está a falar, ou porque são tão técnicas e pouco familiares que quem as ouve não consegue reduzi-las à sua experiência.

O trabalho dos oradores desonestos consiste, acima de tudo, em não deixar que certas palavras, especialmente do vocabulário político, cheguem a *referir* de facto um objecto ou um estado de coisas, ou seja, que se chegue a tornar claro qual seja o seu sentido. Orwell comenta que cada uma dessas palavras agrupa inúmeros sentidos irreconciliáveis e que a razão pela qual não é possível decidir por apenas um deles é a inconveniência política que isso geraria. O que seria ligar cada uma dessas palavras a um só sentido, isto é, decidir por uma das várias definições, tal que esta passasse a ser a definição *correcta* da palavra? A definição *correcta* consistiria num acordo quanto à experiência para a qual a palavra deveria remeter e da qual ela seria a descrição, ou seja, no estabelecimento de um determinado laço de referência entre o objecto ou estado de coisas, que deverá ser do conhecimento de todos, e a palavra que o passaria a referir. Se esta referência bem determinada não existir, então a palavra pode estar associada a inúmeras definições, inúmeros sentidos, todos possíveis e aceitáveis, remetendo sempre para objectos muitos distintos. Isto é o mesmo que dizer que não existe sentido de todo, porque uma proposição integrada por um desses termos sem referência, ao ser usada para descrever um determinado estados de coisas, nunca será verificável. O que geralmente significa que será aceite por todos, visto que todos se reduziram, por inércia, ao conformismo político. A proliferação de sentidos gera uma proliferação de interpretações, isto é, cada um estabelecerá um laço de referência entre a palavra e a experiência que a ela associa, sendo que estas experiências não são equivalentes, porque não são experiências do

mesmo objecto. Assim, nunca se chega a mentir, mas trata-se sempre de um mal-entendido. O que acontece geralmente é que o orador usa a palavra para referir um determinado estado de coisas, sabendo que quem o ouve julgará que o objecto que ele intende, ao usar aquela palavra, é o objecto que o ouvinte intende por essa mesma palavra – que não coincidem:

The word *Fascism* has now no meaning except in so far as it signifies ‘something not desirable’. The words *democracy*, *socialism*, *freedom*, *patriotic*, *realistic*, *justice* have each of them several different meanings which cannot be reconciled with one another. In the case of a word like *democracy*, not only is there no agreed definition, but the attempt to make one is resisted from all sides. It is almost universally felt that when we call a country democratic we are praising it: consequently the defenders of every kind of regime claim that it is a democracy, and fear that they might have to stop using that word if it were tied down to any one meaning. Words of this kind are often used in a consciously dishonest way. That is, the person who uses them has his own private definition, but allows his hearer to think he means something quite different.⁷⁹

A questão está em saber que nome se deve dar a um conjunto de circunstâncias ou de acções, em como é que se deve descrever, encontrando o termo adequado, certas coisas. Há uma diferença entre descrever o bombardeamento de uma aldeia como “destruição” ou como “pacificação”. Depois, talvez até seja possível justificar a escolha do segundo termo ao invés do primeiro, introduzindo a circunstância num todo e valorizando-a de acordo com o lugar que esta ocupa nesse todo, de tal modo que já se torne adequado nomeá-la desse modo. É bem possível que, no contexto de uma guerra que seja preciso ganhar para alcançar a paz, se justifique “destruir” uma aldeia. Tratar-se-ia, então, de uma “pacificação”. Mas mesmo dentro do todo das circunstâncias, o facto continua a ser que a aldeia foi *destruída*: as bombas desfizeram as casas e mataram as pessoas que as habitavam, até já só sobrarem as ruínas e os cadáveres. Por mais justificada que seja esta acção, dentro da intenção geral de uma acção de “pacificação”, o valor moral do facto não é alterado e, intuitivamente, quem se confronta com ele percebe-o como um mal, como

⁷⁹ Orwell, George, *ibid.*, págs. 132-133

uma circunstância dolorosa.⁸⁰ É o reconhecimento deste valor moral objectivo que desaparece, na passagem da descrição da acção como “destruição” para “pacificação”. O que significa que os agentes deixam de poder ser publicamente chamados a responder pelos seus actos. O público – inerte, na cedência a este uso abstracto da linguagem – perde o poder de ajuizar o desempenho dos seus governantes, porque já não pode reconhecer na palavra usada o valor moral do facto. E não pode porque, enquanto os termos “destruição”, “morte”, “incendiamento” têm um valor moral associado, devido às experiências familiares e concretas para que remetem e nas quais esse valor é imediatamente intuído, já termos tão abstractos como “pacificação”, “rectificação de fronteiras”, “eliminação de membros não fidedignos” não despertam qualquer imagem visual, qualquer memória sensível que permita a intuição, a partir da própria experiência, do valor moral do facto:

In our time, political speech and writing are largely the defence of the indefensible. Things like the continuance of British rule in India, the Russian purges and deportations, the dropping of the atom bombs on Japan, can indeed be defended, but only by arguments which are too brutal for most people to face, and which do not square with the professed aims of the political parties. Thus political language has to consist largely of euphemism, question-begging and sheer cloudy vagueness. Defenceless villages are bombarded from the air, the inhabitants driven out into the countryside, the cattle machine-gunned, the huts set on fire with incendiary bullets: this is called *pacification*. Millions of peasants are robbed of their farms and sent trudging along the roads with no more than they can carry: this is called *transfer of population* or *rectification of frontiers*. People are imprisoned for years without trial, or shot in the back of the neck or sent to die of scurvy in Arctic lumber camps: this is called *elimination of unreliable elements*. Such phraseology is needed if one wants to name things without calling up mental pictures of them.⁸¹

O estilo pomposo, que recorre a termos muito abstractos e técnicos, de raiz grega ou latina, torna-se todo ele um enorme eufemismo: “A mass of Latin words falls upon the

⁸⁰ Orwell qualifica, muitas vezes, as acções políticas de uma decisão entre um mal menor e outro maior: “the hard fact, so difficult for many people to face, that individual salvation is not possible, that the choice before human beings is not, as a rule, between good and evil but between two evils. You can let the Nazis rule the world; that is evil; or you can overthrow them by war, which is also evil. There is no other chance before you, and whichever you choose you will not come out with clean hands.” [Orwell, George, “No, Not One” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 2, Boston, Nonpareil Books, 2004, pág. 170] Mas Orwell nunca diz que a necessidade de optar por um mal menor, dentro da totalidade das circunstâncias, altera o valor desse mal para um bem. O valor moral não é dado pelo lugar no todo, mas é intrínseco ao estado de coisas. Por isso é que ele inclui o juízo ético na parte afectiva da consciência e não na sua dimensão lógica. O valor não é dado por uma teoria que articule e torne significativas as experiências, mas é intuído na experiência, conhecido imediatamente no momento em que se toma consciência do impacto do estado de coisas em si. E este sentimento é inalterável, não havendo teoria, articulada pela dimensão lógica do pensamento, que possa chegar a alterar o sentido contido na afectação.

⁸¹ Orwell, George, “Politics and the English Language”, pág. 136

facts like soft snow, blurring the outline and covering up all the details.”⁸² Deixa de ser usado para, na transparência gerada por um sentido totalmente precisado pela referência, deixar ver os objectos, as circunstâncias, as acções e os acontecimentos. São muitos os modos possíveis de *re-presentar* as coisas, mas nem todos eles são passíveis de verificação e, por isso, existe um espaço dado à liberdade no acto de descrição das coisas. Porque falar e escrever são actos, porque a escolha das palavras corresponde ao exercício de um poder de decisão sobre a linguagem, que antecede a enunciação, então existe um momento moral que é prévio à própria representação. Orwell coloca, assim, na própria base do problema da representação, o problema da moralidade: “The great enemy of clear language is insincerity. When there is a gap between one's real and one's declared aims, one turns as it were instinctively to long words and exhausted idioms, like a cuttlefish squirting out ink.”⁸³ Para Orwell, é possível conceber uma representação da realidade que vá até ao limite da transparência, porque não existem impedimentos de ordem racional, como seja um aparato conceptual, que inviabilizem a descrição adequada da experiência das coisas. Se existe alguma coisa que impossibilite o conhecimento das coisas e a sua representação adequada pela linguagem é antes aquilo que se procura, aquilo que se quer. Por isso é que o âmbito onde a linguagem mais distorções apresenta é o político, onde o poder mais se faz sentir, pondo continuamente em jogo a posição moral dos homens e fazendo-os representar as acções e os acontecimentos da forma mais inverificável possível: “Political language — and with variations this is true of all political parties, from Conservatives to Anarchists — is designed to make lies sound truthful and murder respectable, and to give an appearance of solidity to pure wind.”⁸⁴

Orwell termina o seu ensaio dizendo que a sua preocupação nele foi apenas a de comentar a linguagem enquanto um instrumento para expressar e não para obscurecer ou

⁸² Orwell, George, *ibid.*, págs. 136-137

⁸³ Orwell, George, *ibid.*, pág. 137

⁸⁴ Orwell, George, *ibid.*, pág. 139

impedir o pensamento, não tendo, por isso, entrado em considerações relativamente ao seu uso artístico pela literatura. Depois faz uma ressalva importante:

Stuart Chase and others have come near to claiming that all abstract words are meaningless, and have used this as a pretext for advocating a kind of political quietism. Since you don't know what Fascism is, how can you struggle against Fascism? One need not swallow such absurdities as this.⁸⁵

Para Orwell, as palavras abstractas podem ter sentido, o que significa, tendo em conta o que ele entende por sentido, que existe qualquer coisa que é referida por elas, mesmo que se trate de um fenómeno complexo e, à partida, difícil de delimitar. Aqui percebe-se, de novo, a necessidade que Orwell sente em defender a existência de uma ordem intrínseca das coisas. De facto, uma descrição nominalista do mundo *já é* uma visão não adequada do mesmo, de tal modo que suscita uma operatividade que não corresponde à exigida pelas circunstâncias. Negar a existência de um facto complexo como seja o de um regime fascista, suscita um quietismo perigoso. Perigoso porquê? Porque, enquanto se nega a existência de relações de causalidade e finalidade que ordenem acontecimentos e acções particulares em fenómenos mais complexos, existe realmente uma coisa a que se deve dar o nome de fascismo e que, por existir realmente – contra qualquer teoria que defenda o contrário –, gera consequências quanto ao tipo de existência que se leva. Para Orwell, estas consequências são reais e negativas, exigindo, como resposta de carácter operativo, uma luta contra a sua hegemonia. Orwell nunca separa a questão da linguagem da dimensão moral, percebendo que o grande perigo implicado na sua decadência é o da progressiva perda da capacidade de ajuizar e, consequentemente, de agir. Uma linguagem clara, um discurso que seja “like a window-pane” é, por isso, um passo fundamental para a existência da liberdade.

⁸⁵ Orwell, George, *ibid.*, pág. 139

Capítulo II

Salvaguardando a liberdade

The great march of mental destruction will go on. Everything will be denied. Everything will become a creed. It is a reasonable position to deny the stones in the street; it will be a religious dogma to assert them. It is a rational thesis that we are all in a dream; it will be a mystical sanity to say that we are all awake. Fires will be kindled to testify that two and two make four. Swords will be drawn to prove that leaves are green in summer. We shall be left defending, not only the incredible virtues and sanities of human life, but something more incredible still, this huge impossible universe which stares us in the face. We shall fight for visible prodigies as if they were invisible. We shall look on the impossible grass and the skies with a strange courage. We shall be of those who have seen and yet have believed.

Heretics, G.K.Chesterton

Segunda Guerra Mundial. Chegam a Inglaterra, como soldados ou refugiados, centenas de milhares de estrangeiros, que normalmente não teriam ido lá, e que são obrigados a tomar contacto com a gente inglesa comum. Checos, polacos, alemães e franceses, para quem “Inglaterra” queria dizer Picadilly e o Derby, encontram-se instalados em dormentes quarteirões de East Anglia, nas cidades mineiras do norte, ou nas várias áreas proletárias de Londres, de cujos nomes o mundo nunca tinha ouvido falar até serem bombardeadas. E, por isso, “those of them who had the gift of observation will have seen for themselves that the real England is not the England of the guide books.”⁸⁶ Um observador estrangeiro imaginário, despido de apriorismos, passeia-se por Londres e vai tomando mentalmente nota de certas realidades e distinções, certos hábitos e rituais, que passariam despercebidos aos olhos acostumados de um nativo. Orwell vai enumerando, assim, algumas das características do povo inglês e termina, dizendo: “These traits that we have enumerated are probably the ones that would strike an intelligent observer first. Out of them he might feel that he could construct a reliable picture of the English character. But then probably a thought would strike him: is there such a thing as “the English character”? Can one talk about nations as though they were individuals? And supposing that one can, is there any genuine continuity between the England of today and the England

⁸⁶ Orwell, George, “The English People” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.3, Boston: Nonpareil Books, 2004, pág. 1

of the past?”⁸⁷ Mas a esta interrogação não se segue nenhuma resposta. Em vez disso, o observador imaginário continua a passear pelas ruas de Londres, repara nos velhos livros nas montras das livrarias, e ocorre-lhe que Inglaterra deve ter mudado muito. E pergunta-se o que terão os marinheiros do tempo de Nelson a ver com os ingleses bem-educados, pouco demonstrativos e obedientes à lei, de agora. E surge novamente a questão: “Do such things as “national cultures” really exist?”⁸⁸ Orwell acaba por responder, finalmente, a esta pergunta, mas a resposta que dá é uma resposta de carácter empírico, mesmo que se eficaz: “This is one of those questions, like the freedom of the will or the identity of the individual, in which all the arguments are on one side and instinctive knowledge is on the other.”⁸⁹ Eficaz, porque o senso comum pode tornar-se um argumento mais persuasivo do que os derivados da reflexão teórica da inteligência. Pelo menos, em parte, por causa do potencial corrosivo que o senso comum consegue ter, dentro de um quadro geral de crítica anti-intelectualista, pelo simples facto de ser *senso comum*.

Mas esta forma pragmática e irreflectida de tratar questões herdadas de um longo passado de discussão teórica, despachando-as rapidamente com dois ou três gestos irónicos ou assertivos, não chega para resolvê-las conclusivamente e para se libertar dos problemas que comportam. De facto, embora se recuse a teorizar acerca de certos assuntos, Orwell não pode deixar de embater neles, no âmbito da sua constante intervenção política. Tal como não pode deixar de herdar os desenvolvimentos teóricos que conceitos espinhosos como, por exemplo, os de liberdade e igualdade sofreram, não só ao longo dos séculos, como também no âmbito de diversas ordens, como sejam a moral, jurídica e política. Desenvolvimentos esses que acabaram por influenciar mesmo o sentido comum com que se usam estas palavras. Por isso, ao abordar estes problemas e conceitos de modo empírico, ao não exercer sobre eles um minucioso trabalho de reflexão, necessariamente teórico,

⁸⁷ Orwell, George, *ibid.*, pág. 5

⁸⁸ Orwell, George, *ibid.*, pág. 6

⁸⁹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 6

Orwell não consegue articulá-los num todo coerente, herdando contradições que tendem a emergir à superfície.

Orwell terá, assim, de articular a sua crença – “instintiva” – acerca da existência de qualquer coisa que é própria da sociedade como um todo e que não pode ser reduzida a um mero aglomerado de indivíduos, com a sua convicção – também “instintiva” – acerca da inalienável liberdade do indivíduo. Ele não abdica nem do interesse que a comunidade lhe parece merecer enquanto tal, nem da importância que o individualismo tem, para um liberal como ele, enquanto condição para a liberdade. Nesta velha questão acerca da natureza da relação entre indivíduo e comunidade e, por isso, entre liberdade e igualdade⁹⁰, Orwell percebe o valor contido em ambos os pólos da questão, mas não consegue unificá-los numa só visão integral. Por outro lado, exactamente porque não quer nunca deixar de reconhecer a validade de ambos os pontos de vista, Orwell entra em polémica com todas as tentativas de absolutizar um dos lados do problema, que não reconhecem a totalidade dos factores em causa e levam necessariamente à perda do valor contido no lado oposto. A sua abordagem eminentemente empírica consegue manter um equilíbrio instável entre eles, que vive de chamar alternadamente a atenção ora para um, ora para o outro lado da questão, mas não consegue resolver as tensões, que ameaçam abrir uma brecha no todo da sua obra polémica. Mas convém lembrar que, apesar da perplexidade do próprio Orwell, existe no todo da sua obra uma intuição constante que acaba por exercer uma força centrípeta sobre os comentários avulsos e por apontar para uma solução possível, nomeadamente no que diz respeito – e eis o que interessa especialmente – ao conceito de liberdade.

⁹⁰ Orwell engloba no conceito de igualdade as pretensões quer da justiça social, quer de uma democracia radical, isto é, da democracia como a consciência que cada indivíduo deve chegar a ter de que ele é membro da comunidade, de que, porque as coisas são de todos, são também suas, e de que ele é, por isso, responsável por tudo o que acontece no âmbito do seu país. Estas são aliás, de certo modo, as razões pelas quais Orwell defende a nacionalização da propriedade privada.

2.1. O que está na raiz da liberdade?

O problema da liberdade, para Orwell, começa por se colocar, antes de mais, no plano jurídico e político. Trata-se da clássica tentativa de delimitar as esferas do individual e do comunitário, para depois tentar compreender a natureza exacta das relações que entre elas se estabelecem. Orwell explica, em *Literature and Totalitarianism* (1941), porque é que, no seu tempo, esta questão voltava a estar na ordem do dia: “Politics — politics in the most general sense — have invaded literature, to an extent that does not normally happen, and this has brought to the surface of our consciousness the struggle that always goes on between the individual and the community.”⁹¹ Ele estava a assistir, na Europa dos anos trinta e quarenta, a uma progressiva subserviência da literatura aos interesses do Estado ou de uma dada facção política, que obrigava à reabertura da discussão sobre o papel do artista na sociedade. Uma discussão que não podia deixar de trazer ao de cima a antinomia entre indivíduo e comunidade, de que ela é manifestação contingente. É, aliás, normal que o problema da liberdade comece, em Orwell, por se colocar ao nível da filosofia do direito e do Estado, dadas as longas tradições contratualista e utilitarista inglesa. E embora, como depois se verá, a questão da liberdade não se reduza, em última instância, a este plano, é preciso, no entanto, demorar-se sobre este aspecto, primeiro para perceber o que é que está realmente em causa, e depois porque Orwell não deixará de avançar, mesmo se de forma intuitiva, uma possibilidade de resolução do problema também a este nível.

No seu tratado *On Liberty* (1859), John Stuart Mill expõe e descreve uma lista de liberdades, cuja validade não só antecede, como deve orientar qualquer legislação positiva que o Estado ou outras instituições cheguem a emitir. O objectivo do ensaio, diz o autor, não é a liberdade enquanto livre-arbítrio, mas a liberdade dita civil ou social, que ele define

⁹¹ Orwell, George, “Literature and Totalitarianism” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.2, Boston: Nonpareil Books, 2004, pág. 134

como a natureza e os limites do poder que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo.⁹² Na origem do problema, está já uma oposição, está já “[t]he struggle between Liberty and Authority”⁹³. Enquanto que a primeira consiste no direito que tem cada indivíduo de satisfazer os seus desejos e tomar as providências necessárias à prossecução dos seus interesses, a segunda consiste na limitação que a lei e o poder, enquanto garante da coercibilidade da lei, estabelecem a esse direito, de modo a impedir que o seu exercício por um dado indivíduo interfira com o seu mesmo exercício por outros indivíduos. Mill define, então, a autoridade por oposição à liberdade, sendo que ela consiste num conjunto de restrições que é preciso impor ao uso da vontade. A autoridade é o limite negativo que a liberdade coloca a si própria para poder continuar a existir. De facto, se a liberdade for total, ela acaba por se anular, porque se, por um lado, cada indivíduo pode fazer tudo o que lhe apetece, por outro lado, cada indivíduo vive sob a ameaça constante de ver a sua vontade frustrada pela vontade incontrolada dos outros. Mill consegue, então, legitimar a existência e o exercício da autoridade, ao mesmo tempo que encontra um modo de limitar essa mesma legitimidade, recorrendo ao princípio utilitário da prossecução e defesa dos interesses de cada um. Sendo que a colocação de um limite à realização desses interesses só se justifica porque ela permite *preservar* os próprios interesses:

It is proper to state that I forgo any advantage which could be derived to my argument from the idea of abstract right, as a thing independent of utility. I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but it must be utility in the largest sense, grounded on all permanent interests of man as a progressive being. Those interests, I contend, authorize the subjection of individual spontaneity to external control, only in respect to those actions of each, which concern the interest of other people.⁹⁴

⁹² Mill, J. S., “On Liberty” in *On Liberty in focus*, Gray, John, Smith, G. W. (ed.), London, New York: Routledge, 1991, pág. 23

⁹³ Mill, J. S., *ibid.*, pág. 23

⁹⁴ Mill, J. S., *ibid.*, págs. 31-32

Mill passa, em seguida, a qualificar a liberdade civil, descriminando-a em várias espécies: liberdade de consciência, pensamento e sensibilidade, de exprimir e publicar a sua opinião, de gostos e interesses, de projecto de vida e de associação com outros indivíduos. No fim, resume, dizendo: “The only freedom which deserves the name, is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs”⁹⁵.

A liberdade política é, de um modo geral, concebida, em Mill, como privacidade, i.e. como a delimitação, dentro do espaço público e de responsabilidade civil, de uma esfera onde o indivíduo é totalmente senhor de si e dos seus desejos, podendo exercer a sua vontade sem quaisquer impedimentos e sem ser obrigado a responder a alguém que não a si mesmo: “The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.” Na base desta definição de liberdade política está uma visão da liberdade moral como autonomia, i.e. do indivíduo como sendo capaz e tendo o direito de auto-determinar a sua existência e de a normalizar de acordo com a sua consciência ou os seus interesses.

Esta maneira de perceber o indivíduo pressupõe que a necessidade de integrar uma comunidade é apenas accidental e serve apenas para prover a algumas carências. Ela nasce com o desaparecimento da crença de um bem universal que integrasse todos os indivíduos numa só estrada, de tal modo que o estar em companhia pudesse consistir na ajuda mútua a alcançar o objectivo. Esta elisão derivou, em parte, de uma reconceptualização da vontade, num primeiro momento, como tratando-se de uma entidade sem qualquer objecto que lhe seja próprio e, num segundo momento, como um ímpeto natural determinado causal e mecanicamente por qualquer objecto que seja detentor de qualidades que produzam prazer. Por outro lado, desaparece também a ideia de que o homem seja, por natureza, um ser

⁹⁵ Mill, J. S., *ibid.*, pág. 33

social, pelo que, ao eclipse da ideia de uma finalidade comum, acrescenta-se também a eliminação da crença numa unidade de raiz. Tudo isto contribuiu para uma visão da sociedade, não como um corpo com uma certa identidade e utilidade próprias ou como, em versões mais organicistas, um ser realmente substancial, mas como um mero aglomerado de indivíduos. Assim, o que está em causa é uma concepção do eu como pré-existente aos seus papéis na sociedade, sendo que estes não determinam a sua identidade, mas limitam-se a acrescentar-se, indiferentemente, a uma personalidade já dada de início. Para Alasdair MacIntyre, que integra a moderna linha comunitarista de crítica ao individualismo liberal, a esta concepção do eu subjaz uma visão platónica da pessoa: “For the Platonist, as later for the Cartesian, the soul, preceding all bodily and social existence, must indeed possess an identity prior to all social roles.”⁹⁶ Assim, que Mill possa conceber a liberdade política como a delimitação de um espaço máximo, dentro do qual a vida moral do eu se pode exprimir sem quaisquer restrições, daquele lugar privado que sobra depois de dadas todas as satisfações necessárias à esfera pública, significa que, de certo modo, Mill não concebe a responsabilidade social e, por isso, de certo modo, a alteridade como elemento *fundamental e constitutivo* do próprio eu. Mas apenas como uma adição que acontece posteriormente e que não tem qualquer valor determinante para a natureza da própria identidade pessoal. E é por isso também que não pode haver qualquer unidade na base da díade indivíduo e comunidade, mas apenas uma competição entre os respectivos esferas de acção, “the struggle between Liberty and Authority”.

Esta concepção da liberdade política como privacidade, como uma estrutura legal e política que tem por função preservar a vontade autónoma do indivíduo é aquilo que Orwell via como “the *privateness* of English life” e descrevia do seguinte modo: “[T]he liberty to have a home of your own, to do what you like in your spare time, to choose your

⁹⁶ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, (2nd edition, 1985), London: Duckworth, 1993, pág. 172

own amusements instead of having them chosen for you from above.”⁹⁷ Esta mesma concepção está bem presente ao longo de *Nineteen Eighty-Four*, sendo que a onipotência do Big Brother se mede pela capacidade de eliminar sucessivamente este espaço privado até chegar a poder impedir a autonomia. A autoridade exerce o seu domínio sobre a liberdade de modo a suprimi-la, numa hipertrofia da esfera pública que tende, no seu estreitamento progressivo da esfera privada, a levar ao desaparecimento desta última: “Always the eyes [of Big Brother] watching you and the voice enveloping you. Asleep or awake, working or eating, indoors or out of doors, in the bath or in bed — no escape. Nothing was your own except the few cubic centimetres inside your skull.”⁹⁸ Qualquer acção que derive causalmente de uma intenção do próprio indivíduo, isto é, que permaneça inexplicável à luz das directrizes (oficiosas) do Partido, torna-se sinal de um exercício da vontade individual que se faz para além da vontade do próprio Big Brother. São acções que remetem para a presença de uma autonomia dos desejos particulares relativamente à definição que o Partido dá da finalidade última da existência de cada indivíduo e, por isso, deixam entrever uma réstia de senhorio de si mesmo. O crime? “Vida própria”: “[T]o do anything that suggested a taste for solitude, even to go for a walk by yourself, was always slightly dangerous. There was a word for it in Newspeak: *ownlife*, it was called, meaning individualism and eccentricity.”⁹⁹ A liberdade define-se, assim, antes de tudo, como a *possibilidade* de encontrar e deter um qualquer espaço no mundo, longe do olhar do Poder, onde o próprio desejo seja satisfeito, realizado, isto é, onde o desejo possa encontrar a sua plenitude na obtenção e no gozo do objecto que o determina:

The thought flitted through Winston's mind that it would probably be quite easy to rent the room for a few dollars a week, if he dared to take the risk. It was a wild, impossible notion, to be abandoned as soon as thought of; but the room had awakened in him a sort of nostalgia, a sort of ancestral memory. It seemed to him that he knew exactly what it felt like to sit in a room like this,

⁹⁷ Orwell, George, “The Lion and the Unicorn” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.2, Boston: Nonpareil Books, 2004, pág. 59

⁹⁸ Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, Harmondsworth: Penguin Books, 1977, pág. 25

⁹⁹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 69

in an arm-chair beside an open fire with your feet in the fender and a kettle on the hob; utterly alone, utterly secure, with nobody watching you, no voice pursuing you, no sound except the singing of the kettle and the friendly ticking of the clock.¹⁰⁰

Mas Orwell, que nunca deixa de ter presentes as pretensões, legítimas e ilegítimas, que a comunidade tem sobre os seus membros, parece recusar este modo de entender a liberdade. O percurso de *Nineteen Eighty-Four* parece indicar que a liberdade, vista como a manutenção de um lugar privado de satisfação do próprio desejo, esconde uma faceta negativa e uma fragilidade última. Uma faceta negativa porque, no fundo, a liberdade entendida como privacidade acaba por querer dizer viver num refúgio, isto é, viver à procura de um canto qualquer no mundo onde seja possível enfiar-se, enquanto este cai aos bocados, enquanto é bombardeado, por um lado, e invadido pela arbitrariedade do poder político, pelo outro lado:

The inexhaustibly interesting thing was not the fragment of coral but the interior of the glass itself. There was such a depth of it, and yet it was almost as transparent as air. It was as though the surface of the glass had been the arch of the sky, enclosing a tiny world with its atmosphere complete. He had the feeling that he could get inside it, and that in fact he was inside it, along with the mahogany bed and the gateleg table, and the clock and the steel engraving and the paperweight itself. The paperweight was the room he was in, and the coral was Julia's life and his own, fixed in a sort of eternity at the heart of the crystal.¹⁰¹

Uma fragilidade última porque esta concepção da liberdade como privacidade parece pressupor a crença de que é possível manter a própria autonomia e chegar a cumprir o projecto de vida, independentemente do estado moral, jurídico e político da sociedade. Isto é, de que o espaço que se conseguiu encontrar e dentro do qual se poderá levar a cabo esse projecto, de algum modo permanecerá ileso e a salvo das ruínas e do domínio alheio. Mas essa crença ingénua não passa de uma ilusão:

[Julia] would not accept it as a law of nature that the individual is always defeated. In a way she realized that she herself was doomed, that sooner or later the Thought Police would catch her and kill her, but with another part of her mind she believed that it was somehow possible to construct a secret world in which you could live as you chose. All you needed was luck and cunning and boldness. She did not understand that there was no such thing as happiness, that the only victory

¹⁰⁰ Orwell, George, *ibid.*, pág. 81

¹⁰¹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 120

lay in the far future, long after you were dead, that from the moment of declaring war on the Party it was better to think of yourself as a corpse.¹⁰²

As circunstâncias históricas da primeira metade do século XX eram o sinal mais evidente, para Orwell, de que a autonomia do indivíduo, isto é, a possibilidade do homem levar uma existência moral de acordo com o seu desejo, dentro da manutenção de um espaço jurídico e político inviolável, não era, de todo, um dado absoluto e garantido *a priori*:

We live in an age in which the autonomous individual is ceasing to exist — or perhaps one ought to say, in which the individual is ceasing to have the illusion of being autonomous. Now, in all that we say about literature, and (above all) in all that we say about criticism, we instinctively take the autonomous individual for granted.¹⁰³

Orwell atribui a origem desta ilusão ao pensamento progressista e otimista da segunda metade do século XIX. O problema do utilitarismo de um Stuart Mill ou do optimismo progressista de um H. G. Wells estava no facto de constituírem teorias explicativas da natureza humana que não tinham em conta todos os factores presentes nos dados da experiência. Ao conceber o homem como um ser que se move apenas em função da satisfação das suas necessidades e interesses, que responde à realidade sempre no sentido de aderir àquilo que o estimula de forma positiva e de recusar aquilo que o estimula de forma negativa, estes autores estavam a negar muitos dos factos que se conheciam acerca da acção humana, e que estavam à vista de todos, como sejam o sacrifício e o desejo de pertença a qualquer coisa que transcenda o próprio indivíduo. O conceito que tinham da natureza humana como egoísta e hedonista impedia-os de perceber a verdadeira magnitude de certas manifestações comportamentais do homem e do que elas revelavam acerca das razões pelas quais ele se move. O liberalismo, ao desprezar instintos primitivos como a necessidade de pertença, acabava por viver na ignorância de que a origem da possibilidade totalitarista não reside meramente em certas circunstâncias históricas, mas está latente na

¹⁰² Orwell, George, *ibid.*, pág. 111

¹⁰³ Orwell, George, “Literature and Totalitarianism”, pág. 134

própria estrutura do homem, seja ele alemão ou inglês. Um homem como Hitler, que não parta *a priori* de uma tal concepção, não deixará de saber usar, a seu favor, essa característica da natureza humana:

Also [Hitler] has grasped the falsity of the hedonistic attitude to life. Nearly all western thought since the last war, certainly all “progressive” thought, has assumed tacitly that human beings desire nothing beyond ease, security and avoidance of pain. In such a view of life there is no room, for instance, for patriotism and the military virtues. [...] Hitler, because of his own joyless mind he feels it with exceptional strength, knows that human beings *don't* only want comfort, safety, short working-hours, hygiene, birth-control and, in general, common sense; they also, at least intermittently, want struggle and self-sacrifice, not to mention drums, flags and loyalty-parades. [...] Whereas Socialism, and even capitalism in a more grudging way, have said to people “I offer you a good time,” Hitler has said to them “I offer you struggle, danger and death,” and as a result a whole nation flings itself at his feet. Perhaps later on they will get sick of it and change their minds, as at the end of the last war. After a few years of slaughter and starvation “Greatest happiness of the greatest number” is a good slogan, but at this moment “Better an end with horror than a horror without end” is a winner. Now that we are fighting against the man who coined it, we ought not to underrate its emotional appeal.¹⁰⁴

Esta questão já tinha sido desenvolvida, a propósito de uma caracterização das duas gerações literárias dos anos vinte e trinta, em *Inside the Whale* (1940). A partir de uma crítica à sua atitude política, Orwell tenta elaborar uma visão acerca da natureza do escritor enquanto indivíduo, por um lado, e enquanto detentor de uma responsabilidade no interior da comunidade, por outro lado. Orwell, na segunda parte do ensaio, chama a atenção para uma semelhança entre as gerações de T. S. Eliot e Auden: ambas acabaram por integrar instituições portadoras de uma hierarquia e de uma hipótese explicativa do mundo, capazes de se estabelecer universalmente. No caso da primeira, a Igreja Católica e, no caso da segunda, o Partido Comunista. A conclusão que ele retira deste fenómeno de *conversão* é a impossibilidade última de sustentar uma posição de radical autonomia, devido à primitiva e inextirpável necessidade, que todos os homens parecem ter, de pertencer a qualquer coisa maior do que eles próprios: “But what do you achieve, after all, by getting rid of such primal things as patriotism and religion? You have not necessarily got rid of the need for

¹⁰⁴ Orwell, George, “Review: *Mein Kampf* by Adolph Hitler” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.2, Boston: Nonpareil Books, 2004, pág. 14

something to believe in.”¹⁰⁵ A crítica que a *intelligentsia* fazia a estas realidades primordiais da actividade humana negava factos evidentes sobre ela, isto é, não olhava àquilo que toda a gente podia ver e constatar como verdadeiro: os homens têm, *de facto*, necessidade de acreditar em alguma coisa, uma necessidade de que o patriotismo e a religião são duas manifestações. Se estas forem removidas, o impulso primitivo que nelas se exprime acabará por aderir a outra proposta, como seja a pretensão totalitária de certos Estados, essa sim mais perigosa. E que seja a própria *intelligentsia* a fazê-lo, é sinal da cegueira em que pode cair quem se recusa a tomar em conta todos os factores em causa. A incapacidade de perceber a natureza humana na sua totalidade, leva ao desconhecimento último dos próprios motivos:

But I do not think one need look farther than this for the reason why the young writers of the thirties flocked into or towards the Communist Party. It was simply something to believe in. Here was a Church, an army, an orthodoxy, a discipline. Here was a Fatherland and — at any rate since 1935 or thereabouts — a Fuehrer. All the loyalties and superstitions that the intellect had seemingly banished could come rushing back under the thinnest of disguises. Patriotism, religion, empire, military glory — all in one word, Russia. Father, king, leader, hero, saviour — all in one word, Stalin. God — Stalin. The devil — Hitler. Heaven — Moscow. Hell — Berlin. All the gaps were filled up. So, after all, the ‘Communism’ of the English intellectual is something explicable enough. It is the patriotism of the deracinated.¹⁰⁶

Tal como na sua defesa, em *The English People*, da existência de qualquer coisa a que se pode dar o nome de carácter nacional, que faz com que a sociedade não seja apenas um aglomerado accidental de indivíduos, mas um povo, Orwell está aqui a chamar a atenção para a natureza de “animal racional e social” que o homem tem. A sociabilidade não é um factor extrínseco e accidental ao homem, mas é qualquer coisa que emerge logo que este começa a existir e a mover-se, de forma tão natural como a família.¹⁰⁷ A guerra acaba por

¹⁰⁵ Orwell, George, “Inside the Whale”, pág. 515

¹⁰⁶ Orwell, George, *ibid.*, pág. 515

¹⁰⁷ As referências que Orwell faz muitas vezes ao instinto maternal, por exemplo, ou à natureza constitutiva dos laços familiares, aponta para uma ideia do eu como consistentemente social. Representa também a percepção da importância das instituições morais e civis na formação e na existência do indivíduo e, por isso, na preservação da sua liberdade, face às pretensões autoritárias do Estado. Poder-se-ia falar da presença de um princípio de subsidiariedade no seu modo de conceber a organização democrática: “A deep instinct warns [people] not to destroy the family, which in the modern world is the sole refuge from the State, but all the

trazer ao de cima este aspecto. De facto, o homem não é apenas um indivíduo, que *usa* a realidade social como forma de poder chegar a satisfazer os seus desejos. E que a abandona assim que esta deixa de ser útil aos seus propósitos, ou lhe passa a exigir sacrifícios que não são compensados pelas vantagens que dela podem ser retiradas. Pelo contrário, há qualquer coisa nele que não pode dispensar a pertença a um todo, que é independente dos benefícios que este lhe possa dar e pelo qual ele está mesmo disposto a morrer: “Above all, war brings it home to the individual that he is *not* altogether an individual. It is only because they are aware of this that men will die on the field of battle.”¹⁰⁸ É neste factor de pertença, que integra a própria natureza do eu, que está a raiz do patriotismo, por um lado, e a do “nacionalismo”, por outro. Este último consiste na vivência imoral da pertença a uma dada comunidade, na medida em que (i) o sujeito não reconhece em si a tendência para fazer juízos parciais que deriva desta pertença, acabando por não dar, durante o processo de avaliação, o necessário desconto a este factor:

As for the nationalistic loves and hatreds that I have spoken of, they are part of the make-up of most of us, whether we like it or not. Whether it is possible to get rid of them I do not know, but I do believe that it is possible to struggle against them, and that this is essentially a *moral* effort. It is a question first of all of discovering what one really is, what one's own feelings really are, and then of making allowance for the inevitable bias. [...] The emotional urges which are inescapable, and are perhaps even necessary to political action, should be able to exist side by side with an acceptance of reality. But this, I repeat, needs a *moral* effort[...].¹⁰⁹

(ii) o sujeito permite que a pertença à sua comunidade se sobreponha às exigências da justiça, isto é, daquilo que é devido aos outros e às comunidades a que eles pertencem, abdicando por isso da sua capacidade e do seu dever de ajuizar e criticar certas atitudes da sua própria comunidade. O que implica a total perda da sua individualidade e da posição de autonomia dentro do espaço comunitário:

while the forces of the machine age are slowly destroying the family.” [Orwell, George, “Review: *The Reilly Plan* by Lawrence Wolfe” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.4, Boston: Nonpareil Books, 2004, pág. 91]

¹⁰⁸ Orwell, George, “Charles Dickens”, pág. 94

¹⁰⁹ Orwell, George, “Notes on Nationalism” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.3, Boston: Nonpareil Books, 2004, pág. 380

By 'nationalism' [...] I mean the habit of identifying oneself with a single nation or other unit, placing it beyond good and evil and recognising no other duty than that of advancing its interests. *Nationalism is not to be confused with patriotism*. Both words are normally used in so vague a way that any definition is liable to be challenged, but one must draw a distinction between them, since two different and even opposing ideas are involved. By 'patriotism' I mean devotion to a particular place and a particular way of life, which one believes to be the best in the world but has no wish to force on other people. Patriotism is of its nature defensive, both militarily and culturally. Nationalism, on the other hand, is inseparable from the desire for power. The abiding purpose of every nationalist is to secure more power and more prestige, *not* for himself but for the nation or other unit in which he has chosen to sink his own individuality.¹¹⁰

Orwell tem o cuidado de distinguir aqui entre patriotismo e nacionalismo, dando-se ao trabalho de os caracterizar como manifestações opostas, uma positiva e outra negativa, da pertença a uma dada comunidade social ou de interesses. Esta distinção é importante porque impede o alinhamento de Orwell na corrente positivista continental. Ainda que a sua defesa de um “carácter nacional” possa ser interpretada como um reconhecimento de que a comunidade constitui um autêntico ser distinto dos seus componentes, não se pode dizer que Orwell chegue a admitir a sua substancialidade. Qualquer concepção do Estado que acabasse por o isentar de quaisquer instâncias jurídicas superiores, resultando numa subordinação do direito a si enquanto poder estabelecido, não podia deixar de ser criticada por Orwell. A ideia de uma razão de Estado não podia ser-lhe mais adversa, como herdeiro genuíno da tradição liberal inglesa que era:

From Carlyle onwards, but especially in the last generation, the British intelligentsia have tended to take their ideas from Europe and have been infected by habits of thought that derive ultimately from Machiavelli. All the cults that have been fashionable in the last dozen years, Communism, Fascism, and Pacifism, are in the last analysis forms of power worship.¹¹¹

Nesta aversão ao estatismo continental, que tendia a eliminar a privacidade e a representar uma ameaça à autonomia individual, volta a vir ao de cima a ascendência racionalista liberal de Orwell. É verdade que Orwell sempre quis encontrar um conceito de democracia que integrasse o princípio da igualdade, devido a certas vantagens que via nele, como a abolição das desigualdades sociais e económicas e o aumento da eficiência da

¹¹⁰ Orwell, George, *ibid.*, pág. 362

¹¹¹ Orwell, George, “The English People”, págs. 7-8

acção nacional, e como forma de corrigir certos defeitos que percebia no individualismo liberal:

However horrible [the Nazi] system may seem to us, *it works*. It works because it is a planned system geared to a definite purpose, world-conquest, and not allowing any private interest, either of capitalist or worker, to stand in its way. British capitalism does not work, because it is a competitive system in which private profit is and must be the main objective. It is a system in which all the forces are pulling in opposite directions and the interests of the individual are as often as not totally opposed to those of the State.¹¹²

A nacionalização da propriedade privada permitiria a implicação directa de cada membro do país no destino e na actividade comuns, de tal modo que cada um passaria a sentir-se chamado a responder pessoalmente por empreendimentos nacionais como, por exemplo, a necessidade de entrar na guerra: “From the moment that all productive goods have been declared the property of the State, the common people will feel, as they cannot feel now, that the State *is themselves*. They will be ready then to endure the sacrifices that are ahead of us, war or no war.”¹¹³ Se o país, com todos os seus bens, for de todos, então deixará de ser “deles”, para passar a ser “nosso”, e por isso de cada um. Para Orwell, este era o único modo de realizar a verdadeira participação democrática, a única forma total de cidadania: “The word ‘They’, the universal feeling that ‘They’ hold all the power and make all the decisions, and that ‘They’ can only be influenced in indirect and uncertain ways, is a great handicap in England. In 1940 ‘They’ showed a marked tendency to give place to ‘We’, and it is time that it did so permanently.”¹¹⁴ Mas por mais legitimáveis que pudessem ser as exigências que procediam à instauração da igualdade, não apenas de direito, como no caso do capitalismo, mas de *facto*, como o pretendia o socialismo, elas nunca poderiam levá-lo a ser causa de, nem tornar justificável a perda da liberdade. Apesar da sua preferência por um modelo de certo modo de democracia directa, que parece alinhá-lo a Rousseau e Marx, Orwell percebia bem os perigos inerentes a este modelo, especialmente no que diz respeito

¹¹² Orwell, George, “The Lion and the Unicorn”, pág. 81

¹¹³ Orwell, George, *ibid.*, pág. 94

¹¹⁴ Orwell, George, “The English People”, pág. 33

à manutenção da liberdade individual – que Orwell continua a conceber, antes de tudo, como a possibilidade de satisfazer, dentro dos necessários limites, a própria vontade. Mas ele não consegue articular um modo de poder ficar com as vantagens deste modelo, sem ter de acarretar também com os seus respectivos defeitos. Um aspecto onde, por exemplo, esta indecisão estrutural de Orwell entre as pretensões relativas dos conceitos de liberdade e igualdade está bem presente é na incerteza em que permanece o papel do Estado no todo dos seus comentários. O Estado ora constitui a entidade responsável por assegurar a execução das exigências contidas no princípio da igualdade, através da abolição da propriedade privada e da nacionalização dos meios de produção – o que tende a torná-lo, aos olhos de Orwell, perigosamente todo-poderoso –, ora limita-se a ser apenas o garante da legalidade e do ordenamento jurídico da sociedade – o que parece significar a frustração última das expectativas da instauração do socialismo. Esta segunda concepção do papel do Estado parece ser a única que permite preservar a liberdade jurídica e política do indivíduo e a sua autonomia, pelo que a adopção desta por Orwell não deixa de parecer assinalar *a sua* pertença à tradição do pensamento contratualista inglês.

No livro segundo de *Two Treatises of Government*, escrito durante a crise da Exclusão (1679-1681), John Locke expõe a sua visão positiva acerca da natureza e das funções do governo, baseada nas ideias, bastantes comuns na teoria política dos séculos XVII e XVIII, de direito natural e contrato social. O sujeito ético que serve de fundamento à sua teoria jurídica e política, isto é, a concepção moral do homem da qual ela deriva e que ela tem como função salvaguardar é o de uma entidade racional dotada do fundamental direito à liberdade. O homem livre é aquele que, guiado pela sua razão, é totalmente senhor da sua vontade, podendo determinar quais os objectos a serem procurados e as acções a serem realizadas, ordenando uns e outras no sentido de realizar o seu projecto existencial:

To understand Political Power right, and derive it from its Original, we must consider what State all Men are naturally in, and that is, a State of perfect Freedom to order their actions, and

dispose of their Possessions, and Persons as they think fit, within the bounds of the Law of Nature, without asking leave, or depending upon the Will of any other Man.¹¹⁵

Locke tenta construir, neste seu tratado, um sistema racional de explicação e fundamentação da natureza democrática do poder político. Ao contrário de Hobbes, Locke usa os conceitos de “estado da natureza” e “contrato social”, para derivar, a partir de um dado conjunto de “evidências empíricas”, não só a legitimidade do poder político, como também e principalmente os limites dessa legitimidade. Assim, o estado da natureza constitui um estado puramente ético, anterior¹¹⁶ ao estado ético-político da sociedade civil, em que cada homem é trazido à existência com o poder de dispor de si e daquilo que é seu, sem outras restrições que não as impostas pela lei da natureza. Esta lei é o único limite que Locke reconhece ao exercício do direito de cada homem à liberdade. Ela tem a sua origem na vontade do Criador e é acessível à razão humana, tendo como função ordenar o estado natural e atribuir responsabilidades aos homens e certas restrições à sua liberdade:

But though this be a *State of Liberty*, yet it is *not a State of Licence*, though Man in that State have an uncontrollable Liberty to dispose of his Person or Possessions, yet he has not Liberty to destroy himself, or so much as any Creature in his Possession, but where some nobler use, than its bare Preservation calls for it. The *State of Nature* has a Law of Nature to govern it, which obliges every one: And Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty, or Possessions.¹¹⁷

Esta lei, ao obrigar cada homem à preservação da sua própria existência e ao respeito pela preservação da existência dos restantes homens, introduz na convivência humana uma ordem – dita natural – que é anterior a todas as formas de relacionamento com as coisas e com os outros. Esta lei deve ser obedecida, estando para além da vontade humana, e, por isso, para além do campo de acção da sua liberdade. E é para assegurar o cumprimento

¹¹⁵ Locke, John, *Two Treatises of Government*, Laslett, Peter (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pág. 269

¹¹⁶ É um ponto de discussão se Locke teria concebido esta anterioridade como tendo apenas um carácter lógico ou se teria defendido também o seu carácter histórico. Sobre esta questão, ver Waldron, Jeremy, “John Locke: social contract versus political anthropology” in Boucher, David, Kelly, Paul (ed.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London, New York: Routledge, 1994, págs. 51-72

¹¹⁷ Locke, John, *ibid.*, págs. 270-271

eficaz desta obediência – para evitar que cada homem esteja sujeito à vontade arbitrária de outros homens e para garantir a prossecução pacífica, por todos, dos meios necessários à preservação da existência –, que a lei positiva e o poder político são instituídos, de comum acordo. O objectivo destes últimos não é, por isso, retirar a liberdade aos indivíduos, mas impedir a sua destruição às mãos de outros indivíduos. Assim, embora Locke parta de um princípio distinto de Mill, isto é, da existência “demonstrável” de direitos naturais, a conclusão a que chega é a mesma. A razão pela qual é necessária uma autoridade, sendo que esta é única razão pela qual se justifica o seu estabelecimento, é o limite que é preciso impor à liberdade para que esta seja, em última instância, salvaguardada:

*[T]he end of Law is not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge Freedom. For in all the states of created beings capable of Laws, where there is no Law, there is no Freedom. Liberty is to be free from restraint and violence from others which cannot be, where there is no Law: But Freedom is not, as we are told, A Liberty for every Man to do what he lists [...]. But a Liberty to dispose, and order, as he lists, his Person, Actions, Possessions, and his whole Property, within the Allowance of those Laws under which he is; and therein not to be subjected to the arbitrary Will of another, but freely follow his own.*¹¹⁸

A lei positiva e o Estado retiram, assim, o seu fundamento da lei natural, que se limitam a especificar e a executar, e a sua legitimidade do contrato social que os homens estabelecem entre si – que consiste num acordo pelo qual estes decidem juntar-se numa comunidade, renunciando ao seu poder particular de punir todos aqueles que incorrem no incumprimento da lei da natureza, através da sua delegação numa instância legislativa, executiva e judicial. Esta instância deve estar, por isso, subordinada à lei natural e o seu poder só pode ser exercido no sentido de garantir a subordinação de toda a comunidade e de cada um dos seus membros à mesma lei de que deriva. Quando esta lei não existe, como diz Locke, desaparecem as restrições à possibilidade do uso arbitrário da vontade, que uns não deixarão de fazer em detrimento da liberdade de outros. O mundo que Orwell cria, em *Nineteen Eighty-Four*, é propriamente o retrato desta possibilidade: “This was not illegal

¹¹⁸ Locke, John, *ibid.*, pág. 306

(nothing was illegal, since there were no longer any laws), but if detected it was reasonably certain that it would be punished by death, or at least by twenty-five years in a forced-labour camp.”¹¹⁹

A abolição da lei, em vez de implodir a autoridade e os limites que ela põe à liberdade individual, faz apenas com que alguns homens possam chegar a exercer a sua vontade arbitrariamente, reduzindo todos os outros a um estado de sujeição. A esta possibilidade, Orwell dava, genericamente, o nome de oligarquia, e uma das suas formas mais perigosas é a veiculada pela “opinião pública”, porque consiste numa oligarquia que tende a dilatar-se até ao ponto de se identificar com o todo da sociedade:

This illustrates very well the totalitarian tendency which is explicit in the anarchist or pacifist vision of Society. In a Society in which there is no law, and in theory no compulsion, the only arbiter of behaviour is public opinion. But public opinion, because of the tremendous urge to conformity in gregarious animals, is less tolerant than any system of law.¹²⁰

Orwell faz aqui menção, por isso, a uma forma de tirania que um contratualista como Locke não podia ter bem em mente, porque a sua primeira grande manifestação deu-se durante o Terror, na Revolução Francesa. Quando se instala o vazio legal e político, como acontece durante as crises de autoridade, a tendência não é para que se gere uma guerra hobbesiana de todos contra todos, mas para a perseguição de alguns pelo resto de toda a sociedade, devido à criação de uma só vontade comum, arbitrária e volátil, que reage facilmente ao estímulo da propaganda e da incitação emotiva. O equivalente a este fenómeno no tempo de paz civil, é a demagogia de que Orwell fala aqui e que representa o perigo próprio do regime político democrático. O povo passa a controlar o Estado, mas não consegue que o Estado represente a sua vontade porque esta vontade que ele julga ser sua é, na verdade, a vontade dos poucos que o manipulam através dos meios de propaganda. Por isso, a opinião popular não corresponde apenas à soma das opiniões privadas, mas é

¹¹⁹ Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, pág. 9

¹²⁰ Orwell, George, “The Prevention of Literature” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.4, Boston: Nonpareil Books, 2004, pág. 215

antes uma opinião e uma vontade despersonalizadas que se vão criando, que podem ser alteradas independentemente do juízo e da vontade pessoais de cada um, e que vão formando, elas sim, as opiniões e os desejos privados de cada cidadão. Gera-se uma acefalia geral, ou uma “ortodoxia”, que, devido ao fenómeno de *conversão*, descrito em *Inside the Whale*, tende a inchar pela contínua agregação de mais indivíduos. Por isso é que Mill, que escreve o seu tratado tendo já a vantagem do conhecimento das experiências históricas da Revolução Francesa e da Comuna de Paris, deixa bem clara a necessidade de se estabelecerem limites constitucionais à própria vontade do povo, que preservem as liberdades individuais e promovam a formação de personalidades distintas, que impeçam o processo de homogeneização que a sociedade tende a exercer sobre os seus membros. O objectivo é prevenir a possibilidade de instauração de uma forma da tirania, que é, para ele, a mais temível de todas:

Society can and does execute its own mandates: and if it issues wrong mandates instead of right, or any mandates at all in things with which it ought not to meddle, it practises a social tyranny more formidable than many kinds of political oppression, since, though not usually upheld by such extreme penalties, it leaves fewer means of escape, penetrating much more deeply into the details of life, and enslaving the soul itself. Protection, therefore, against the tyranny of the prevailing opinion and feeling; against the tendency of society to impose, by other means than civil penalties, its own ideas and practices as rules of conduct on those who dissent from them; to fetter the development, and, if possible, prevent the formation, of any individuality not in harmony with its ways, and compel all characters to fashion themselves upon the model of its own. There is a limit to the legitimate interference of collective opinion with individual independence: and to find that limit, and maintain it against encroachment, is as indispensable to a good condition of human affairs, as protection against political despotism.¹²¹

A lei tem assim, como função, limitar não apenas o poder do Estado, mas também o da opinião pública – e, por isso, o poder do próprio povo em cuja vontade assenta a base da democracia –, para proteger o indivíduo dos abusos quer da autoridade, quer da sociedade como um todo. Mas então surge um novo problema. É que a lei é ela própria promulgada por esse mesmo Estado e por esse mesmo povo cujos poderes deveria limitar. Claro que isto faz vir ao de cima a concepção positivista de que não existe outro direito senão o posto

¹²¹ Mill, J. S., “On Liberty”, pág. 26

historicamente em vigor na sociedade por determinação humana, o que implica uma subordinação do direito ao poder do Estado ou do povo. E, como se viu, eles não podem deixar de estar, em última instância, sujeitos à influência da opinião pública. O indivíduo acaba por estar à mercê desta última, do controle que ela exerce sobre a ordem social. E Orwell não deixa de reconhecer, acabando por contradizer a sua afirmação anterior, que a coercibilidade própria da lei e o governo, como garante da sua eficácia, só por eles, não coagem ao cumprimento da lei:

The point is that the relative freedom which we enjoy depends on public opinion. The law is no protection. Governments make laws, but whether they are carried out, and how the police behave, depends on the general temper of the country. If large numbers of people are interested in freedom of speech, there will be freedom of speech, even if the laws forbid it; if public opinion is sluggish, inconvenient minorities will be persecuted, even if laws exist to protect them.¹²²

Orwell volta a entrar num beco sem saída, não parecendo conseguir encontrar uma maneira de sair dele. Sem lei, não há maneira de proteger a privacidade individual contra a invasão das pretensões da sociedade. Mas quem dita a lei é a sociedade, porque o poder está na vontade do povo que a constitui. Logo, a privacidade não existe e a autonomia é uma ilusão: não passa de *wishful thinking*. O círculo completa-se e volta-se a cair no dilema exposto em *Inside the Whale*: o mundo move-se em direcção à assimilação de todos os indivíduos em ortodoxias. Orwell não consegue articular, aparentemente, as esferas individual e comunitária. De facto, ele nunca chegará a elaborar uma concepção jurídico-política que unifique os valores presentes em ambos os pólos desta antinomia, por duas razões: primeiro, devido à sua personalidade pragmática, e segundo, porque, de certo modo, ele intuía que o problema, embora fosse de cariz jurídico-político, tinha a sua raiz num plano mais profundo. Mas que problema era esse? E como poderia a resolução desta dificuldade jurídica e política residir, em última instância, na resolução deste problema?

¹²² Orwell, George, "Freedom of the Park" in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.4, Boston: Nonpareil Books, 2004, pág. 40

Voltemos atrás. Orwell acaba aquela sua última afirmação dizendo: “The decline in the desire for intellectual liberty has not been so sharp as I would have predicted six years ago, when the war was starting, but still there has been a decline.” O problema da perda da liberdade não reside, então, numa dada organização jurídica e política da sociedade, mas no declínio do *desejo individual* de liberdade por parte de cada um dos membros da própria sociedade. Se a democracia e, por isso, todas as suas instituições jurídicas e políticas, assentam sobre a vontade do povo, o que é preciso é que cada um dos indivíduos que constituem esse povo sustente a sua vontade de ser livre. Para Orwell, o que está em causa é uma posição pessoal de ordem *moral*, sendo que, em última instância, o estado global da sociedade é uma consequência das decisões morais de cada um dos seus membros. Orwell nunca deixa de acreditar – nem que seja “instintivamente” e contra todos os argumentos – que o indivíduo tem uma autonomia moral. Mas percebe que ele pode deixar de *querer* tê-la, deixando por isso de lutar pela preservação de um espaço privado, legal e politicamente estruturado, que proteja essa autonomia. Orwell não ataca, por isso, a crença na existência real de uma privacidade e de uma autonomia, dizendo que ela é apenas ilusória. O que ele, de facto, critica é a crença, essa sim ilusória, de que estas constituam *um dado absoluto e adquirido*. Por isso, a crítica é feita, não a uma concepção da liberdade como privacidade e autonomia, mas à *incapacidade de se sustentar na difícil e ascética posição de lutar por ela, sem nunca desistir, nem deixar de a desejar, até ao limite da solidão e da morte*. Não é a liberdade *enquanto* autonomia que é uma ilusão, mas a ideia de que esta autonomia não precisa de ser continuamente reconquistada: “The British people accept freedom as a matter of course and tend to forget that its price is ‘eternal vigilance’”.¹²³ A atitude de refúgio não está tanto em conceber a liberdade como privacidade, mas em não perceber que a grande responsabilidade política de todos é a de lutar por ela. A crítica que Orwell

¹²³ Orwell, George, “The Freedom Defence Committee” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.4, Boston: Nonpareil Books, 2004, pág. 446

faz a Henry Miller, em *Inside the Whale*, não é a de ter escrito uma obra na linha modernista da “torre de marfim”, mas é de a ter escrito *fora de tempo*, a de não ter percebido que as circunstâncias históricas tinham mudado, trazendo uma nova urgência à responsabilidade de participar activamente na luta pela liberdade.

Também o problema da igualdade, tal como a da liberdade, não pode, em última instância, ser resolvido ao nível dos planos jurídico e político. Não se trata de encontrar “systems so perfect that no one will need to be good”¹²⁴, isto é, uma dada organização jurídica e política que induza automaticamente um dado comportamento moral: o sonho de todas as visões totalitárias. Porque, em última instância, não é possível saltar a posição moral visto que esta não está no fim do processo, mas na sua origem. Se a colocação em comunidade dos bens não nasce da livre vontade de cada um, mas apenas de uma imposição autoritária, então será necessário manter uma instituição que garanta a eficácia e a continuidade desta imposição, o que dará origem a uma oligarquia. Por outro lado, esta estrutura social, política e económica nunca poderá dar origem, de modo mecânico, a uma atitude moral, isto é, ao desejo real de ter tudo em comum:

That is to say, the “change of heart” must happen, but it is not really happening unless at each step it issues in action. On the other hand, no change in the structure of society can by itself effect a real improvement. Socialism used to be defined as “common ownership of the means of production”, but it is now seen that if common ownership means no more than centralised control, it merely paves the way for a new form of oligarchy. Centralised control is a necessary pre-condition of Socialism, but it no more produces Socialism than my typewriter would of itself produce this article. [... Socialism] may not even be a Utopia – its very name may in a couple of generations have ceased to be a memory – unless we can escape from the folly of “realism”. But that will not happen without a change in the individual heart.¹²⁵

O problema é, então, de ordem moral, isto é, reside naquilo que cada um quer. Mas se a vontade é o último momento a que se pode chegar, se ela é o fundamento da liberdade, então a dificuldade jurídica e política permanece. Porque isto quer dizer que a lei depende,

¹²⁴ Eliot, T. S., “The Rock”, London: Faber & Faber, 1934, pág. 42

¹²⁵ Orwell, George, “Catastrophic Gradualism” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.4, Boston: Nonpareil Books, 2004, págs. 18-19

então, da vontade do povo, o que deixa o indivíduo sem qualquer defesa. Onde podem surgir as necessárias restrições à vontade colectiva? O que equivale a perguntar qual é o limite à vontade de cada um – e, por isso, de todos –, ou seja, qual é a medida da liberdade.

Retornar até Locke pode ajudar a perceber o que está em causa. Quando ele erigiu toda a sua teoria política, fê-lo com base numa premissa apodíctica: há uma ordem moral que antecede toda a organização legal positiva e todo o poder político. Uma ordem moral que todos os homens podem conhecer e que a todos obriga por igual. A vontade deve ser guiada pela razão, e a razão pela lei natural: “The *Freedom* then of Man and Liberty of acting according to his own will, is *grounded on* his having *Reason*, which is able to instruct him in that Law he is to govern himself by, and make him know how far he is left to the freedom of his will.”¹²⁶ Se esta lei natural desaparece, a única ordem legal que permanece é a positiva, dando lugar à ameaça totalitária, já que as únicas fontes de direito passam a ser o Estado ou a sociedade. Isto quer dizer que a possibilidade da privacidade e da autonomia residem no *reconhecimento*, e na consequente e conveniente *aceitação* de que a realidade tem uma *ordem intrínseca* que não depende do homem, e que faz parte dela o *direito* à liberdade. Conveniente, porquê? Porque se se usar a vontade para negar que há uma lei natural que impõe um limite à própria vontade, está-se a permitir o exercício arbitrário da mesma. O que consiste na defesa de uma liberdade ilimitada que tem como consequência última a perda total da liberdade, como já foi dito. O liberalismo tem assim, na sua raiz, certas evidências práticas, nas quais se baseia a própria certeza da liberdade como um valor moral universal, e que devem ser aceites por cada um, se cada um quiser continuar a ser livre. Na raiz da liberdade, e do liberalismo como sistema jurídico e político que contribui para a sustentar, está assim a verdade:

“We hold these truths to be *self-evident*, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just

¹²⁶ Locke, John, *Two Treatises of Government*, pág. 309

powers from the consent of the governed. That whenever any Form of Government becomes destructive of those ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Governments, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness.”¹²⁷ (itálicos meus)

Talvez seja por isso que esta é precisamente a passagem que Orwell escolhe, para dar um exemplo de algo que não poderia ser dito em Newspeak, no apêndice a *Nineteen Eighty-Four*.

2.2. A única defesa contra o poder

Para Orwell, a liberdade define-se como a salvaguarda da individualidade. Ela é a possibilidade de que cada homem seja ele próprio, e não desapareça numa entidade sem rosto. Politicamente, esta salvaguarda deve ser feita através de uma legislação positiva e de uma forma de governo que reconheçam a liberdade como um direito natural, isto é, como uma evidência ética. Isto significa que a liberdade política assenta sobre a verdade, neste caso, a verdade de que todo o homem *tem o direito de ser livre*. Isto quer dizer que o poder estabelecido não deve colocar impedimentos à actualização do projecto existencial de cada indivíduo, reconhecendo-lhe o direito de determinar os objectos que procurará e as acções que realizará para os alcançar. A liberdade política consiste assim na preservação de um espaço, dito privado, onde o indivíduo pode exercer a sua vontade autonomamente. Neste caso, entra-se no campo da moral. Mas em que consiste a salvaguarda da individualidade no âmbito moral? Como pode a consciência ser livre da opinião pública, não ser assimilada pela opinião e vontade despersonalizadas de uma qualquer colectividade ortodoxa? Se não se chega a perceber isto, não se chega a perceber o que é que, em última instância, possibilita a liberdade política.

¹²⁷ “The Declaration of Independence” in Tindall, George B., Shi, David E., *America*, New York, London: W. W. Norton & Company, 1984, pág. 953

Winston Smith entra na cantina, e enquanto se está a servir, sente alguém tocar-lhe no ombro. Volta-se e vê que é Syme, um filólogo especialista em Newspeak, que queria conversar com ele. Winston acaba por se sentar a almoçar com Syme e a ouvi-lo falar do seu trabalho. Seria de esperar que este fosse, em princípio, inventar palavras novas, visto que o Newspeak era uma língua criada de propósito para substituir a língua original, anterior à Revolução. Mas Syme contesta esta ideia feita e diz a Winston: “You think, I dare say, that our chief job is inventing new words. But not a bit of it! We're destroying words — scores of them, hundreds of them, every day. We're cutting the language down to the bone.”¹²⁸ Syme passa a descrever, em êxtase, o seu trabalho:

‘It's a beautiful thing, the destruction of words. Of course the great wastage is in the verbs and adjectives, but there are hundreds of nouns that can be got rid of as well. It isn't only the synonyms; there are also the antonyms. After all, what justification is there for a word which is simply the opposite of some other word? A word contains its opposite in itself. Take “good”, for instance. If you have a word like “good”, what need is there for a word like “bad”? “Ungood” will do just as well — better, because it's an exact opposite, which the other is not. Or again, if you want a stronger version of “good”, what sense is there in having a whole string of vague useless words like “excellent” and “splendid” and all the rest of them? “Plusgood” covers the meaning, or “doubleplusgood” if you want something stronger still. Of course we use those forms already. But in the final version of Newspeak there'll be nothing else. In the end the whole notion of goodness and badness will be covered by only six words — in reality, only one word. Don't you see the beauty of that, Winston?’¹²⁹

Em *Politics and the English Language*, o trabalho de deitar ao lixo¹³⁰ palavras que não remetem para nenhum objecto é uma forma de possibilitar a clarificação do sentido e, por isso, de impedir a construção de proposições inverificáveis. Mas as palavras de que Syme está aqui a falar não são termos sem sentido, i.e. que não denotam nada. Elas até podem ser vagas, devido à pobreza endémica da linguagem para exprimir a vida afectiva da mente, mas o simples facto de existirem já é útil para dar conta de algumas diferenças de grau. À primeira vista, poder-se-ia dizer que os termos “excelente” e “esplêndido” são

¹²⁸ Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, pág. 44

¹²⁹ Orwell, George, *ibid.*, págs. 44-45

¹³⁰ Orwell termina o ensaio, dizendo: “[F]rom time to time one can even, if one jeers loudly enough, send some worn-out and useless phrase — some *jackboot*, *Achilles' heel*, *hotbed*, *melting pot*, *acid test*, *veritable inferno*, or other lump of verbal refuse — into the dustbin where it belongs.” [Orwell, George, “Politics and the English Language”, págs.139-140]

sinónimos, isto é, que podem ser substituídos um pelo outro, numa dada frase, sem que isso leve à alteração do valor de verdade da proposição. Mas Orwell tem um conceito tão estrito de condições de verdade – devido ao seu projecto de uma coincidência última entre as ordens lógica e afectiva, tal como é exposto em *New Words* – que, para ele, estes dois termos *não são sinónimos*. O seu sentido é diverso e, por isso, também aquilo que eles denotam. Talvez se possa perceber melhor o ponto de Orwell, fazendo um levantamento etimológico destes termos. “Excelente” é um adjectivo derivado do equivalente latino *excellente* (*excellens, entis*), que significa “que se eleva acima de” e constitui o particípio passado do verbo *excellere*, “ser superior a”. “Esplêndido” é um adjectivo derivado do também equivalente latino *splendidu* (*splendidus, a, um*) e quer dizer “brilhante”. Embora o sentido destes termos se possa cruzar, especialmente através do uso metafórico de “esplêndido” para significar “honroso”, “ilustre”, a verdade é que as raízes etimológicas são distintas e embora eles possam ser usados, num mesmo contexto e para qualificar um mesmo objecto, o que Orwell está a dizer é que “excelente” e “esplêndido” são dois predicados distintos, mesmo se muito semelhantes e até geralmente co-partilhados. Já para não falar do percurso histórico (a marca que as palavras vão trazendo em si dos usos que delas se vão fazendo ao longo dos tempos) destes termos. Por exemplo, se tivermos em conta uma definição de beleza bastante comum – “a beleza é o esplendor da verdade” –, dizer de alguma coisa que ela *esplende* é dizer que ela deixa ver, permite a visibilidade do verdadeiro. Enquanto que o termo “excelente” não deixa de ter associada a ideia de *areté* e, por isso, um valor semântico de superlatividade relativa. Pode-se dizer que o termo “esplêndido” remete para um predicado de natureza estética, enquanto que o termo “excelente” refere uma qualidade do âmbito da moral, i.e. algo que vale e vale mais do que outras coisas e que, por isso, constitui um objecto digno de ser desejado e obtido. Por isso, enquanto que até se pode admitir uma certa equivalência entre “*plusgood*”, que derivaria

de *good* e, por isso, do campo semântico da moral, e “*excellent*”, o mesmo já não acontece com “*splendid*”. Mas, mesmo assim, ao substituir “*excellent*” por “*plusgood*”, desaparece toda a história do termo e, por isso, toda a relação de experiência cultural e individual que se tem com a palavra. Erradicar uma palavra é apagar toda a memória dos vários usos que dela se foram fazendo e, por isso, de todas as experiências para as quais ela remete. É a destruição de um pedaço de história, ou seja, da memória do conhecimento da realidade. É o lento e progressivo elidir da mente como consciência do real. E, por isso, Syme explica o verdadeiro objectivo do Newspeak:

‘Don't you see that the whole aim of Newspeak is to narrow the range of thought? In the end we shall make thoughtcrime literally impossible, because there will be no words in which to express it. Every concept that can ever be needed, will be expressed by exactly one word, with its meaning rigidly defined and all its subsidiary meanings rubbed out and forgotten. Already, in the Eleventh Edition, we're not far from that point. But the process will still be continuing long after you and I are dead. Every year fewer and fewer words, and the range of consciousness always a little smaller. Even now, of course, there's no reason or excuse for committing thoughtcrime. It's merely a question of self-discipline, reality-control. But in the end there won't be any need even for that. The Revolution will be complete when the language is perfect. Newspeak is Ingsoc and Ingsoc is Newspeak,’ he added with a sort of mystical satisfaction.¹³¹

Esta língua é um instrumento poderoso que o Partido tem para alcançar um estado de perfeita ortodoxia. A destruição da linguagem é a abolição da possibilidade de chegar a retirar a experiência dos objectos do seu estado confuso, para trazê-la a um estado de conhecimento claro e explícito, um estado em que os objectos se tornam bem presentes à própria consciência e acerca dos quais se pode falar com outros. Destruindo-a, destrói-se a possibilidade de chegar a dizer que “isto é *P*”, até ao ponto onde, em princípio, só sobra a hipótese de dizer “isto é” (“isto *existe*”). Quer dizer, destrói-se a possibilidade de formular juízos atributivos, permanecendo apenas a capacidade de asseverar a existência das coisas. Torna-se impossível chegar a caracterizar a proposta política do Partido e compará-la com a memória de outras propostas, veiculada culturalmente na linguagem e na história, e com a experiência que se faz da própria realidade. Se o Partido diz que “liberdade” equivale a

¹³¹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 45

“escravidão”, como é que se pode chegar a verificar esta proposição? “Liberdade” já não remete para nenhuma experiência, nem indirecta – porque todos os registos históricos foram destruídos –; nem directa – porque, por um lado, já todos nasceram ou cresceram depois da Revolução e, por outro lado, a destruição da linguagem e da escrita impede uma articulação e uma memorização da própria experiência. De facto, tudo o que sobra é uma espécie de anamnese, pela qual Wiston pode chegar a perceber que, de algum modo, a vida não deve ter sido sempre assim, que o desconforto, a sujidade e a escassez não podem ser a ordem natural das coisas.¹³² Ninguém faz já outra experiência que não aquela que sempre se identificou com a palavra “escravidão”. Por isso, o Partido pode ensinar, a quem não sabe, ou seja, a todos, que a palavra “liberdade”, que já só quer vagamente dizer uma coisa boa, é sinónima de “escravidão”. É porque o termo “liberdade” se tornou um termo vazio de *experiência*, que ele se tornou vazio de sentido. Este sentido pode ser artificialmente atribuído através de uma definição, isto é, atribuindo ao termo “liberdade” a única experiência que ainda se faz, e a partir da qual se lhe pode chegar a dar um conteúdo, que é o da escravidão. Simultaneamente, consegue-se atribuir à experiência da escravidão o resto de sentido que a palavra “liberdade” ainda tem, que é o de se tratar, vagamente, de uma coisa positiva. O problema é que a proposição “Liberdade é escravidão” nunca poderá ser

¹³² A palavra anamnese é usada aqui em ambos os seus sentidos platónico e agostiniano. De facto, por um lado, Orwell fala de “uma espécie de memória ancestral”, pelo que lembra o processo de reminiscência com que Platão explicava a possibilidade do conhecimento do bem mas, por outro lado, não deixa de mencionar uma “ordem natural das coisas” que já remete para a possibilidade de ajuizar acerca da bondade de um estado de coisas, a partir de uma afinidade ontológica que existiria entre o ser do homem e o ser da realidade. E esta ideia já traz consigo a reformulação que St. Agostinho faz do termo anamnese: “He meditated resentfully on the physical texture of life. Had it always been like this? Had food always tasted like this? [...] Always in your stomach and in your skin there was a sort of protest, a feeling that you had been cheated of something that you had a right to. It was true that he had no memories of anything greatly different. In any time that he could accurately remember, there had never been quite enough to eat, one had never had socks or underclothes that were not full of holes, furniture had always been battered and rickety, rooms underheated, tube trains crowded, houses falling to pieces, bread dark-coloured, tea a rarity, coffee filthy-tasting, cigarettes insufficient — nothing cheap and plentiful except synthetic gin. And though, of course, it grew worse as one's body aged, was it not a sign that this was *not* the natural order of things, if one's heart sickened at the discomfort and dirt and scarcity, the interminable winters, the stickiness of one's socks, the lifts that never worked, the cold water, the gritty soap, the cigarettes that came to pieces, the food with its strange evil tastes? Why should one feel it to be intolerable unless one had some kind of ancestral memory that things had once been different?” [Orwell, George, *ibid.*, pág. 51]

verificada, porque *nunca ninguém fez aquela experiência à qual se dava o nome de liberdade*, sendo-se, por isso, obrigado a aceitá-la como verdadeira apenas com base na incontestável autoridade do Partido. No tempo, com a evolução do Newspeak, até esta proposição deixará de ser necessária, porque os conceitos de “liberdade” e “escravidão” desaparecerão, ficando apenas a vivência inconsciente de um estado de indigência humana que é moralmente contra a natureza das coisas. E como os homens foram reduzidos a este estado de inconsciência, ficam impossibilitados de avaliar e de agir, terminando toda a oposição ao Partido e alcançando-se a perfeita ortodoxia:

‘By 2050 — earlier, probably — all real knowledge of Oldspeak will have disappeared. The whole literature of the past will have been destroyed. Chaucer, Shakespeare, Milton, Byron — they’ll exist only in Newspeak versions, not merely changed into something different, but actually changed into something contradictory of what they used to be. Even the literature of the Party will change. Even the slogans will change. How could you have a slogan like “freedom is slavery” when the concept of freedom has been abolished? The whole climate of thought will be different. In fact there will *be* no thought, as we understand it now. Orthodoxy means not thinking — not needing to think. Orthodoxy is unconsciousness.’¹³³

Este estado de ortodoxia perfeita é alcançado pela perda do nexos com a realidade e, por isso, pela perda daquilo que permite a individualidade. O que caracteriza os homens enquanto tal é a posse de uma consciência e de uma vontade. Mas se a consciência é sempre consciência de *alguma coisa*, quando este “alguma coisa” desaparece, por causa da destruição da possibilidade de se lhe referir, o que desaparece é a própria consciência. E como é esta que guia a vontade, a destruição da consciência representa necessariamente a eliminação da própria vontade. Os homens ficam reduzidos a meras marionetas, cujo corpo é controlado por uma vontade alheia e limita-se a exprimir, mecanicamente através da laringe, um discurso que é de outro. A autonomia da razão e da vontade relativamente ao Partido desaparece e o indivíduo cai na acefalia geral. Uma acefalia que o Partido produz para poder depois preencher o crânio vazio da colectividade com o cérebro do Big Brother:

¹³³ Orwell, George, *ibid.*, pág. 46

His head was thrown back a little, and because of the angle at which he was sitting, his spectacles caught the light and presented to Winston two blank discs instead of eyes. What was slightly horrible, was that from the stream of sound that poured out of his mouth it was almost impossible to distinguish a single word. [...] Whatever it was, you could be certain that every word of it was pure orthodoxy, pure Ingsoc. As he watched the eyeless face with the jaw moving rapidly up and down, Winston had a curious feeling that this was not a real human being but some kind of dummy. It was not the man's brain that was speaking, it was his larynx. The stuff that was coming out of him consisted of words, but it was not speech in the true sense: it was a noise uttered in unconsciousness, like the quacking of a duck.¹³⁴

Um dos modos como este crânio colectivo é preenchido pela mundividência do Partido é através da acção positiva do Newspeak, isto é, já não através da destruição das palavras que faziam parte do vocabulário do Oldspeak, a língua anterior à Revolução, mas sim da criação de novos termos:

It was intended that when Newspeak had been adopted once and for all and Oldspeak forgotten, a heretical thought — that is, a thought diverging from the principles of Ingsoc — should be literally unthinkable, at least so far as thought is dependent on words. Its vocabulary was so constructed as to give exact and often very subtle expression to every meaning that a Party member could properly wish to express, while excluding all other meanings and also the possibility of arriving at them by indirect methods.¹³⁵

Mas em que é que esta criação de novas palavras diverge da descrita, por Orwell, em *New Words*? É que enquanto, neste último caso, o objectivo é o de superar a pobreza estrutural da linguagem, encontrando uma maneira de poder representar a realidade, de conseguir dar conta da imensa riqueza da experiência afectiva do real, já no primeiro caso não é assim. De facto, a intenção do Partido é, exactamente, depois de destruídas as palavras que reenviavam a consciência para a experiência dos objectos, substituí-las por outras palavras cujo sentido não consiste na referência, mas em definições *criadas* pelo Partido. Este novo esquema conceptual, incorporado no Newspeak, não serve para representar a experiência do real, mas para *produzi-la*. Deixa de haver conhecimento, para passar a existir apenas uma ficção, uma realidade inventada pelo poder: os habitantes do mundo de *Nineteen Eighty-Four* vivem numa realidade virtual, que destrói a compreensão da realidade, isto é,

¹³⁴ Orwell, George, *ibid.*, págs. 46-47

¹³⁵ Orwell, George, *ibid.*, pág. 241

a consciencialização progressiva, por meio da linguagem, da forma e da finalidade das coisas e deles próprios. Por isso, o Newspeak tem, na base, um objectivo exactamente *contrário* ao do projecto proposto por Orwell, em *New Words*.

Mas a aniquilação da capacidade judicativa do homem, pelo Partido, não se faz só pela invenção do Newspeak. O Newspeak já domina a capacidade do indivíduo de se relacionar com a realidade, isto é, o seu modo de apreender e representar a ordem do real. Mas a destruição da mente, que o Partido efectua, não se fica por aqui. E é aqui que entra em jogo um dos outros instrumentos que este tem para cortar o nexo dos homens com o mundo: a técnica do *doublethink*. Esta palavra de Newspeak, traduzida em Oldspeak, quer dizer “controlo da realidade”:

[Wiston's] mind slid away into the labyrinthine world of doublethink. To know and not to know, to be conscious of complete truthfulness while telling carefully constructed lies, to hold simultaneously two opinions which cancelled out, knowing them to be contradictory and believing in both of them, to use logic against logic, to repudiate morality while laying claim to it, to believe that democracy was impossible and that the Party was the guardian of democracy, to forget whatever it was necessary to forget, then to draw it back into memory again at the moment when it was needed, and then promptly to forget it again: and above all, to apply the same process to the process itself. That was the ultimate subtlety: consciously to induce unconsciousness, and then, once again, to become unconscious of the act of hypnosis you had just performed. Even to understand the word 'doublethink' involved the use of doublethink.¹³⁶

O que está implicado no *doublethink* é a eliminação do princípio da não-contradição. Afirmar, simultânea e *convictamente*, que “ x é P ” e “ x é $\sim P$ ” é atingir o ponto máximo de destruição da mente, porque é começar a raciocinar illogicamente. O problema já não é só que se deixa de poder pensar por falta de conceitos, mas é que se deixa de poder raciocinar. Perdeu-se também a própria possibilidade de formular conceitos, já que estes se baseiam na formação de um conjunto extenso de objectos que partilhem de certos atributos entre eles, ao mesmo tempo que não partilham de outros, distinguindo-se assim de todos os restantes objectos. Mas o problema é ainda mais profundo do que isto, porque o que está em causa não é apenas a possibilidade de formar conceitos e elaborar raciocínios, mas é a

¹³⁶ Orwell, George, *ibid.*, págs. 31-32

própria referência ao real. O Partido, ao aniquilar o princípio da não-contradição, ao obrigar os seus membros a sustentar, e *convictamente*, proposições contraditórias, está a desligar o discurso das coisas. Dizer de um dado objecto que ele tem, ao mesmo tempo, um dado atributo e o atributo oposto, é dizer que aquele objecto pode ter todos os atributos imagináveis, ou seja, que ele pode ser *tudo e mais alguma coisa*, que ele não tem uma forma que o distinga de todos os restantes objectos. A referência à realidade deixa de acontecer, porque esta deixa de interessar: a realidade já não determina em nada o próprio discurso, impondo restrições àquilo que pode ser afirmado sobre dela, e pode, por isso, ser dispensada. Não influir é o mesmo que não existir. É quando se torna possível dizer tudo e mais alguma coisa acerca da realidade que se deixa de reconhecer que ela existe. É neste momento que já nem sequer sobra a hipótese de dizer “isto é” (“isto *existe*”). Na verdade, quando desaparece a possibilidade de formular juízos predicativos, desaparece também a de formular juízos pelos quais se afirma que a realidade e as coisas, dentro dela, existem. A fixação da mente à realidade depende de ser *sobre ela* que se está a falar, daquilo que ela é determinar aquilo que se *diz*. Se isto não acontece, então, ela desaparece e a mente, ou entra em roda-livre, ou fixa-se noutro ponto, isto é, passa a ser determinada por outra entidade. Qual? O Partido. O controle que cada membro exerce sobre si é, exactamente, no sentido de deixar que o valor de verdade das proposições que a sua mente formula seja determinado pelo Partido e não pela realidade. Controlar a realidade significa não se deixar dominar pela força impositiva que a realidade naturalmente exerce sobre a mente.

O Partido é a única instituição oligárquica que percebe qual é a verdadeira raiz de toda a resistência, aquilo pelo qual ele não pode nunca chegar a ser onipotente. Enquanto existir um ponto, a partir do qual aquilo que ele diz e faz pode ser contestado e recusado, haverá sempre uma possibilidade dos seus membros serem livres, isto é, de não serem assimilados à sua opinião e vontade colectivas. O que o Partido tenta, então, destruir é este

ponto, o único que pode chegar a fazer pessoas como Winston dizerem, à sua proposta, “não, isto não me convém, isto não me satisfaz” – se é que se pode falar de “propor”, neste caso. A sua aniquilação representa a possibilidade de eliminar, de uma vez por todas, a autonomia do indivíduo face à sua “proposta” de leitura do mundo, e chegar a invadir o último reduto de privacidade, o único lugar que ainda permanece para lá dos seus olhos – o crânio:

The hypnotic eyes [of Big Brother] gazed into his own. It was as though some huge force were pressing down upon you — something that penetrated inside your skull, battering against your brain, frightening you out of your beliefs, persuading you, almost, to deny the evidence of your senses. In the end the Party would announce that two and two made five, and you would have to believe it. It was inevitable that they should make that claim sooner or later: the logic of their position demanded it. Not merely the validity of experience, but the very existence of external reality, was tacitly denied by their philosophy. The heresy of heresies was common sense.¹³⁷

O único ponto que pode servir de defesa contra a perda de si, contra a sua total imersão nesta entidade sem rosto que é o Partido, contra a ameaça pendente da posse violenta do eu é a existência da verdade. Que a realidade tenha uma ordem que está para além da vontade do homem e, por isso, da vontade arbitrária de alguns homens, e que a consciência tenha a possibilidade de se dar conta dela é a única protecção possível contra a perda da liberdade, isto é, contra a perda do valor do eu. Que a verdade não exista é uma possibilidade mais terrível do que a própria morte:

And what was terrifying was not that they would kill you for thinking otherwise, but that they might be right. For, after all, how do we know that two and two make four? Or that the force of gravity works? Or that the past is unchangeable? If both the past and the external world exist only in the mind, and if the mind itself is controllable what then?¹³⁸

ou do que a solidão de ser o último homem na Terra a acreditar na sua existência:

He wondered, as he had many times wondered before, whether he himself was a lunatic. Perhaps a lunatic was simply a minority of one. At one time it had been a sign of madness to believe that the earth goes round the sun; today, to believe that the past is inalterable. He might be *alone* in holding that belief, and if alone, then a lunatic. But the thought of being a lunatic did not greatly trouble him: the horror was that he might also be wrong.¹³⁹

¹³⁷ Orwell, George, *ibid.*, págs. 67-68

¹³⁸ Orwell, George, *ibid.*, pág. 68

¹³⁹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 67

A salvaguarda da individualidade no âmbito da moral é, então, a existência de uma verdade, diante da qual o poder nada possa. Para que o homem possa viver e crescer como um eu, como uma consciência que lhe é própria e que guia uma vontade sua, é preciso que haja qualquer coisa que esteja para lá da ideologia e da vontade de qualquer homem. É na relação com a realidade, que existe para todos, sem estar sob o poder de ninguém, que cada eu se pode tornar cada vez mais si próprio e cumprir o seu projecto existencial. A adesão pessoal à verdade, como primeiro gesto moral de cada homem, é aquilo que permite que, mesmo politicamente, a sociedade como um todo e, por isso, toda a legislação positiva e toda a forma de governo, chegue a reconhecer o direito a esta liberdade moral como uma evidência incontestável, ao qual é preciso dar o devido espaço de exercício. Orwell recua o problema jurídico e político até ao âmbito moral, mostrando como, em última instância, para que uma comunidade inteira reconheça a verdade, sem a qual o liberalismo não se sustenta, é preciso que *cada* homem que a integra a reconheça pessoalmente. Nada pode substituir a responsabilidade moral e, por consequência, política, que cada homem tem de estar *ele* diante da verdade, da necessidade de aderir à hipótese da sua existência e de lutar por ela. Existindo a verdade e aderindo a ela, o homem torna-se livre, e não há verdadeira liberdade política enquanto não houver a possibilidade de afirmar a verdade:

The Party told you to reject the evidence of your eyes and ears. It was their final, most essential command. His heart sank as he thought of the enormous power arrayed against him, the ease with which any Party intellectual would overthrow him in debate, the subtle arguments which he would not be able to understand, much less answer. And yet he was in the right! They were wrong and he was right. The obvious, the silly, and the true had got to be defended. Truisms are true, hold on to that! The solid world exists, its laws do not change. Stones are hard, water is wet, objects unsupported fall towards the earth's centre. With the feeling that he was speaking to O'Brien, and also that he was setting forth an important axiom, he wrote:

*Freedom is the freedom to say that two plus two make four. If that is granted, all else follows.*¹⁴⁰

¹⁴⁰ Orwell, George, *ibid.*, pág. 68

Capítulo III

A destruição do humano

*Doubt thou the stars are fire
Doubt that the sun doth move
Doubt truth to be a liar
But never doubt I love*

Hamlet, Shakespeare

Em Junho de 1949, é publicado *Nineteen Eighty-Four*, a obra que sintetiza todas as preocupações de Orwell, dispersas por outras obras ficcionais, especialmente *Coming Up for Air* (1939) e *Animal Farm* (1946), e por quase todos os seus ensaios, críticas e artigos. Na base da escrita deste livro está um panorama histórico que Orwell percebia estar-se a delinear e em que ele reconhecia um perigo grande, para o qual não quis deixar de advertir, desta vez de uma maneira muito definitiva. Dando-lhe o nome genérico de totalitarismo, e conferindo-lhe uma forma concreta através do retrato de uma sociedade imaginária, Orwell expunha assim, diante dos olhos de todos, as consequências últimas do caminho que estava a tomar o mundo, na primeira metade do século XX. Ele percebia que a possibilidade do totalitarismo, não apenas como regime jurídico-político, mas como uma certa mentalidade capaz de gerar uma visão antropológica e criar um *modus vivendi* específicos, tinha o seu fundamento no próprio homem e nas escolhas que este faz. E que, por isso, ninguém podia dizer estar, à partida, livre desta triste possibilidade:

I do not believe that the kind of society I describe necessarily *will* arrive, but I believe (allowing of course for the fact that the book is a satire) that something resembling it *could* arrive. I believe also that totalitarian ideas have taken root in the minds of intellectuals everywhere, and I have tried to draw these ideas out to their logical consequences. The scene of the book is laid in Britain in order to emphasise that the English-speaking races are not innately better than anyone else and that totalitarianism, *if not fought against*, could triumph anywhere.¹⁴¹

¹⁴¹ Orwell, George, "Letter to Francis A. Henson" in *Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol.4, Boston: Nonpareil Books, 2004, pág. 502

De certo modo, não é possível perceber a dramaticidade de *Nineteen Eighty-Four*, sem compreender as implicações existenciais que Orwell percebia no totalitarismo como uma mundividência que estava a ser posta em prática e a obrigar o mundo a mudar em função dela. O'Brien diz a Winston Smith, durante a tortura, que ele foi sempre um mau metafísico. Talvez o mesmo não se possa dizer do próprio Orwell, que via bem quais as consequências práticas de adoptar um determinado ponto de partida ontológico. Pode-se dizer que, paradoxalmente, Orwell consegue chegar a dar um impacto afectivo a uma certa visão intelectual do mundo. O juízo que faz das ideias da época, implícitas na realidade prática do fenómeno totalitário, consegue, através do percurso de Winston Smith no universo de *Nineteen Eighty-Four*, inspirar o terror e a piedade, mostrando que estas ideias não são apenas ideias. Mas que dão origem a um mundo histórico diverso, ao qual as vidas dos homens não permanecem indiferentes. O seu destino é outro, aquilo que lhes acontece não é o mesmo, se se adoptar uma certa concepção do mundo e do homem. E é por isso que a obra pode chegar a comover. Por isso, a crítica que Julian Symons faz a Orwell, de ser “a novelist interested in ideas, rather than in personal relationships”,¹⁴² não deixa de ser um tanto ou quanto superficial. Porque o que Orwell percebia é que essas ideias nascem de uma certa forma de conceber o homem e o seu nexos com a realidade – e, por isso, a relação do eu com os outros – e que, se difundidas e impostas, podem conseguir chegar a mudá-los significativamente. Só que esta mudança, se a concepção adoptada for errada, será uma violência e condenará o homem à infelicidade. De facto, as ideias não são etéreas, mas são já o fruto de uma actividade do homem e dão origem a acções cheias de consequências. Talvez seja por essa razão que Orwell criticou sempre tão duramente os intelectuais. Não por considerar inúteis as suas reflexões teóricas mas, pelo contrário, por perceber exactamente o nível da sua responsabilidade no caminho que as coisas podem tomar. É

¹⁴² Symons, Julian, “Orwell, A Reminiscence”, *London Magazine*, 3 (September 1963), págs. 35-49, citado em Meyers, Jeffrey, *Orwell: Wintry Conscience of a Generation*, New York: W. W. Norton & Company, 2000, pág. 288

porque geram consequências, que não se pode ser leviano nas ideias que se defende, nem desligá-las da sua própria experiência:

But in a sense it is irrelevant whether democracy, at its highest or at its lowest, is ‘better’ than totalitarianism. To decide that one would have to have access to absolute standards. The only question that matters is where one's real sympathies will lie when the pinch comes. The intellectuals who are so fond of balancing democracy against totalitarianism and ‘proving’ that one is as bad as the other are simply frivolous people who have never been shoved up against realities.¹⁴³

Compreender o drama de *Nineteen Eighty-Four* é perceber melhor o que unifica a obra de Orwell e vice-versa. E para compreender o drama desta sua última obra, é preciso perceber como é que a felicidade, no seu sentido mais profundo, é possível e o que é que pode impedi-la. Para isso, é necessário responder a certas perguntas: O que via Orwell, no seu tempo, que o deixava tão apreensivo, de tal modo que tudo o que escrevia tinha, na sua raiz, esta preocupação? O que caracteriza o homem? E o que pode destruir aquilo que o faz ser o que é?

3.1. Uma preocupação de fundo

Orwell conta, em *Looking Back on the Spanish War*, que se lembrava de ter dito, uma vez, a Arthur Koestler que a História tinha parado em 1936. Koestler percebeu logo que Orwell estava a pensar no totalitarismo, em geral, e na guerra civil espanhola, em particular, e concordou imediatamente. Orwell aprendera, desde cedo, que os jornais nunca descrevem adequadamente os acontecimentos mas, em Espanha, ele assistira, pela primeira vez na vida, a reportagens jornalísticas que não tinham qualquer relação com os factos. Esta separação total entre a realidade histórica e a sua documentação, introduzida pelos eventos políticos da primeira metade do século XX, era o sintoma mais evidente de um perigo de fundo, que Orwell percebia estar a emergir no seu tempo: “This kind of thing is

¹⁴³ Orwell, George, “The Lion and the Unicorn”, pág. 107

frightening to me, because it often gives me the feeling that the very concept of objective truth is fading out of the world. After all, the chances are that those lies, or at any rate similar lies, will pass into history [...and] become truth.”¹⁴⁴ Não se trata apenas do surgimento, em todo o lado, de movimentos e fenómenos totalitários ou do eclodir de revoluções, guerra civil e até mesmo guerras mundiais, mas de qualquer coisa que permite tudo isto e que tudo isto agrava. O que Orwell percebe é que, no fundo de toda a trágica agitação da sua época, está, simultaneamente como causa e efeito, o desaparecimento da verdade, ou melhor, do *amor* à verdade. Antes de tudo, como causa, porque os fenómenos totalitário e imperialista que caracterizavam a histórica política do seu século, nasciam da procura ilimitada de poder, que os nacionalismos exprimiam e alimentavam. Ora, a única forma de legitimar e realizar essa procura era através do abandono da ideia de que “might is not right”¹⁴⁵. Depois, como efeito, porque toda a propaganda produzida pela necessidade de vitória corrompia a linguagem, por um lado, e as várias formas de representação da realidade que permitem a documentação histórica dos acontecimentos vividos, por outro lado. Este abismo entre real e representação, que o abandono do conceito de verdade introduz, acabaria por dar origem a um mundo virtual, ou melhor, à crença de que o mundo é *sempre* uma virtualidade. Em causa, está uma progressiva substituição do conceito de realidade pelo de ficção. A historiografia é sempre mentira mas, paradoxalmente, é quando tudo se torna mentira, que a mentira deixa de existir. Onde tudo é falso, nunca nada foi verdade. E sem o valor de verdade para o qual toda a representação tende, já não se pode dizer que o real é – melhor ou pior – descrito, mas que ele é sempre *criado*. O que equivale a dizer que ele não existe:

I know it is the fashion to say that most of recorded history is lies anyway. I am willing to believe that history is for the most part inaccurate and biased, but what is peculiar to our own age is the abandonment of the idea that history *could* be truthfully written. In the past people deliberately

¹⁴⁴ Orwell, George, “Looking Back on the Spanish War” in *Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol.2, Boston: Nonpareil Books, 2004, pág. 258

¹⁴⁵ Orwell, George, “The English People”, pág. 7

lied, or they unconsciously coloured what they wrote, or they struggled after the truth, well knowing that they must make many mistakes; but in each case they believed that ‘the facts’ existed and were more or less discoverable. And in practice there was always a considerable body of fact which would have been agreed to by almost everyone. [...] A British and a German historian would disagree deeply on many things, even on fundamentals, but there would still be that body of, as it were, neutral fact on which neither would seriously challenge the other. It is just this common basis of agreement, with its implication that human beings are all one species of animal, that totalitarianism destroys. Nazi theory indeed specifically denies that such a thing as ‘the truth’ exists.¹⁴⁶

O que desaparece com o conceito de realidade, como o núcleo duro e resistente a partir do qual e dentro dos limites do qual se geram todas as percepções e representações possíveis, é o próprio conceito de natureza humana. O que se está a dizer, quando se afirma que toda a história é mentira, é que não é possível formular um juízo. Dizer que não há um centro constante nas várias experiências que se fazem de uma mesma realidade é afirmar que nem o real tem uma ordem que lhe é própria, nem a razão uma natureza independente da contingência histórica. A possibilidade de formular um juízo depende da existência de dois pontos estáveis e universais, isto é, de uma ordem *factual* – já feita – das coisas e de uma razão comum a todos os homens, que por ela se tornam capazes de reconhecer comumente essa ordem. Quando estes pontos desaparecem, a verdade passa a ser, já não um problema de juízo, mas de opinião. E Orwell assistia apreensivo a esta redução da verdade à opinião, no contexto ético-político do seu tempo. Porque se a adesão a uma qualquer descrição dos factos e do carácter das acções que estes pedem como resposta não depende da adequação à realidade, a favor da qual se pode então argumentar e persuadir, mas tão somente da própria argumentação, isto significa que, no limite, o critério é sempre o da força e do poder. É este problema que caracteriza a relação entre Winston e O’Brien, e explica, em parte, a ambiguidade dos sentimentos gerados. O poder que O’Brien exerce sobre Winston percorre uma escala que vai, sem descontinuidades, desde a atractividade persuasiva que emerge das suas qualidades humanas até ao uso da força brutal. Mas a

¹⁴⁶ Orwell, George, *ibid.*, pág. 258

violência que percorre toda a relação deve-se não ao facto de, a um determinado instante, se passar da persuasão à força, mas porque, *a partir do momento em que deixa de haver uma verdade*, deixa de haver uma diferença em espécie, para passar a haver apenas uma diferença de grau, entre persuasão e força.

A persuasão consiste, em princípio, no uso de *meios* para convencer outros a aderir à verdade daquilo que se afirma. A persuasão não é o *critério* da verdade, mas apenas a possibilidade de que a verdade se difunda, pressupondo sempre a crença de que esta é um bem para todos e que deve, por isso, ser partilhada. No limite, é possível imaginar que a verdade exista, sem que ninguém a reconheça, isto é, sem que ninguém se sinta persuadido a aceitá-la, a aderir a ela. Mas se a *verdade* como juízo desaparece, então, tudo o que sobra são meras opiniões. E a persuasão deixa de ser uma melhor ou pior demonstração ou testemunho de que as coisas *são* assim, isto é, um modo de levar os outros a perceberem *eles* como aquilo que se está a dizer corresponde, *de facto*, à realidade. Mas passa a ser, pelo contrário, a pura manipulação dos outros no sentido de os trazer para a própria área de influência. Não se persuade os outros de que o mundo é *tal*, coisa que eles podem verificar – porque a realidade tem uma mesma ordem para todos, e todos são dotados da mesma capacidade de conhecer essa ordem –, mas persuade-se os outros de que o mundo é *tal como eu digo que ele é*. O que constitui uma dupla violência: é violento porque, no limite, se a persuasão for suficientemente efectiva, o outro não tem aquele último ponto intocável a partir do qual se pode recusar a melhor das persuasões, e será obrigado mecanicamente a aceitar a opinião propagandeada; e porque se trata sempre da sujeição do outro à opinião de alguém que não é ele próprio, o que significa a perda do próprio eu como consciência e vontade autónomas. Assim, se a verdade não existe, então, tudo o que há é o poder. Onde não há a possibilidade de um juízo, há só a opinião do mais forte, que se faz prevalecer pelo uso da força e deve ser aceite por falta de termo de comparação e sujeição inevitável.

Onde o critério deixa de ser o da correspondência, passa a ser o da força. De facto, se é tudo uma questão persuasiva, entre a proposição e a imposição há apenas uma diferença do grau de violência dos meios utilizados. Esta substituição do critério de correspondência pelo critério da força no estabelecimento da verdade, que dará origem à experiência-limite de *Nineteen Eighty-Four*, era já qualquer coisa que Orwell via acontecer no seu próprio mundo e que descreve sumariamente neste ensaio:

The implied objective of this line of thought is a nightmare world in which the Leader, or some ruling clique, controls not only the future but *the past*. If the Leader says of such and such an event, 'It never happened' — well, it never happened. If he says that two and two are five — well, two and two are five. This prospect frightens me much more than bombs — and after our experiences of the last few years that is not a frivolous statement.¹⁴⁷

A única salvaguarda contra este pesadelo é a existência de uma natureza humana, da qual faça parte, na qual já esteja dada a própria exigência de liberdade. A existência natural e evidente do desejo de ser livre, de que seja dada a possibilidade de crescer como um eu autónomo ao poder estatal e social, garantiria não só que os homens resistiriam, em última instância, a quaisquer tentativas de onipotência por parte de um dado indivíduo ou entidade, como a própria legitimidade dessa resistência. As antigas pretensões autoritárias não podiam ser *totalitárias*, porque se pressupunha a crença de que o homem naturalmente deseja ser livre, e que este era um dado moral evidente. Mas o que Orwell percebia como novo nas ditaduras do século XX era a capacidade tecnológica que tinham à sua disposição para manipular a própria mentalidade, coisa que nunca tinha acontecido antes. Por isso, era possível imaginar autoritarismos que, agindo sobre a consciência, conseguissem anular a crença de que o homem tem uma natureza que lhe é própria e da qual faz parte o querer ser livre, podendo tornar totalitária a sua pretensão sobre o indivíduo:

The terrifying thing about the modern dictatorships is that they are something entirely unprecedented. Their end cannot be foreseen. In the past every tyranny was sooner or later overthrown, or at least resisted, because of "human nature", which as a matter of course desired liberty. But we cannot be at all certain that "human nature" is constant. It may be just as possible to

¹⁴⁷ Orwell, George, *ibid.*, pág. 259

produce a breed of man who do not wish for liberty as to produce a breed of hornless cows. The Inquisition failed, but then the Inquisition had not the resources of the modern state. The radio, press-censorship, standardised education and the secret police have altered everything. Mass-suggestion is a science of the last twenty years, and we do not yet know how successful it will be.¹⁴⁸

Para Orwell, havia apenas duas formas de manter viva a tradição da liberdade, dentro da qual o homem podia desenvolver o seu projecto existencial, de acordo com a sua consciência e vontade. Por um lado, através da existência da verdade, independente de qualquer reconhecimento, que garantiria sempre aquele ponto a partir do qual é possível chegar um dia a recusar a proposta do poder, desde que se queira ou se encontre uma forma de lutar contra os meios de que o poder dispõe para conseguir sujeitar o povo. Por outro lado, que a luta por essa verdade, da qual faz parte a própria certeza de que o homem é e deve continuar a ser livre, não seja abandonada. É preciso (i) que a verdade exista para que se possa ser livre e (ii) que se queira a verdade, para que se possa continuar a ser livre. São estas premissas que o Fascismo, como a expressão totalitária do autoritarismo, pretende destruir, porque nelas reside a única forma possível de se poder limitar a autoridade. Elas são a própria base do liberalismo:

Against that shifting phantasmagoric world in which black may be white tomorrow and yesterday's weather can be changed by decree, there are in reality only two safeguards. One is that however much you deny the truth, the truth goes on existing, as it were, behind your back, and you consequently can't violate it in ways that impair military efficiency. The other is that so long as some parts of the earth remain unconquered, the liberal tradition can be kept alive. Let Fascism, or possibly even a combination of several Fascisms, conquer the whole world, and those two conditions no longer exist.¹⁴⁹

3.2. O que seria um Winston Smith feliz?

Orwell não gostava particularmente do conceito de felicidade, nem usava o termo com frequência. A felicidade, isto é, a total satisfação do desejo do homem, por nunca ter

¹⁴⁸ Orwell, George, "Review: *Russia under Soviet Rule* by N. de Basily" in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.1, Boston: Nonpareil Books, 2004, págs. 380-381

¹⁴⁹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 259

sido experimentada, a não ser através de alguns breves momentos que contêm a promessa de uma totalidade e que, por analogia, parecem deixar entrever o que seria a sua perfeição, passou a estar associada a um estado diverso do actual estado da condição humana. Esse estado seria uma qualquer forma de paraíso, vivido ou na espera de um outro mundo que dê a este o significado que lhe parece faltar, ou na tentativa de conceber e realizar já, pelo esforço humano, este significado. Neste caso, temos a escrita de utopias, na melhor das hipóteses, ou a sua efectiva instauração, na pior delas. Seja como for, parece a Orwell que a descrição desse estado em que a felicidade seria, finalmente, possível faz sempre surgir um mundo estático, já cumprido. Leia-se, um mundo aborrecido onde ninguém gostaria de viver. De facto, qualquer eternidade imaginada a partir de um ponto no espaço-tempo, ou seja, como a eternização desse ponto só pode, de facto, ser a própria imagem do inferno. Ou a felicidade é uma *outra* coisa ou, se tudo o que há é *esta* coisa que já se tem, mais vale que ela continue a ser o que é, ou seja, a mudar. É por isso que, para Orwell, a felicidade é possível só enquanto alguns breves momentos, que se vão podendo gozar como um bem precioso, exactamente porque surgem por entre outros de dor, cansaço e dificuldade, com os quais contrastam e a partir de cujo contraste recebem o seu próprio valor. Para Orwell esta é a única felicidade real e, por isso mesmo, a única desejável. Tudo quanto o homem possa imaginar a mais do que estes momentos que se vão tendo será sempre pior, porque será a fastidiosa eternização de apenas um deles.

Mas é outro ainda o problema que Orwell tem com o conceito de felicidade. Como as utopias são sempre a invenção de um homem ou de um grupo, e como o mundo moderno nasce já a partir da dissolução da ideia de um bem universal, não há nenhuma utopia que se possa imaginar que satisfaça a todos, mas só a alguns. O que significa que, a ser realizada, qualquer utopia teria de obrigar a maioria a viver num mundo que não corresponde à sua ideia de bem e que é, por isso, contra a sua vontade. Isto é o mesmo que

dizer que o conceito de felicidade se opõe ao de liberdade. Mas esta oposição não se dá só ao nível da liberdade enquanto ausência de constrangimentos à própria vontade, mas também ao nível do livre-arbítrio, isto é, da liberdade enquanto capacidade de recusar a felicidade, o próprio objecto que conviria à vontade. A utopia, ao defender que a liberdade é a adesão da vontade ao que lhe convém, i.e. ao bem, e ao querer, por isso, instituir uma estrutura social, política e económica que obrigue o homem a aderir necessariamente a esse bem, pretende retirar-lhe o peso da liberdade, a dramaticidade de ser a sua vontade a ter de escolher entre o que lhe convém ou não. No fundo, em nome de um conceito de liberdade que coincida com o de felicidade, a utopia pretende tirar a liberdade ao homem, pretende torná-lo livre e feliz, quer ele queira, quer não.

Neste aspecto, Orwell concorda com uma oposição que atravessa toda a obra de Evgueni Zamiatine, *Nós*, e que ele recupera na revisão crítica que faz ao livro: “The guiding principal of the State is that happiness and freedom are incompatible. In the Garden of Eden man was happy, but in his folly he demanded freedom and was driven out into the wilderness. Now the Single State has restored his happiness by removing his freedom.”¹⁵⁰ De facto, eis como Zamiatine expõe a questão, na própria obra:

E chamámos a nós o Paraíso, novamente. Tornámos a ser simples de coração, inocentes como Adão e Eva. Acabaram-se todas aquelas tolices a respeito do Bem e do Mal; tudo é tão simples quanto pode sê-lo, infantil, paradisiacamente simples. O Benfeitor, a Máquina, o Cubo, a Campânula Pneumática, os Guardas: tudo isso é bom, grande, esplendidamente belo, nobre, exaltado, cristalino. São tudo formas de proteger a nossa não-liberdade, ou seja, a nossa felicidade.¹⁵¹

A utopia é sempre uma tentativa de tirar aos homens o peso da liberdade, a criação de uma estrutura política e cívica que obriga à escolha do bem. Na sua base, está um conceito de liberdade como adesão ao bem, àquilo que convém à natureza do homem e que, por isso, ele não pode deixar de desejar para si. Assim, a liberdade seria a possibilidade, dada aos

¹⁵⁰ Orwell, George, “Review: *We* by E. I. Zamiatine” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.4, Boston: Nonpareil Books, 2004, pág. 73

¹⁵¹ Zamiatine, Evgueni, *Nós*, (trad. portuguesa de Manuel João Gomes), Lisboa: Antígona, 2004, pág. 82

homens, de poder cumprir o seu desejo, ou seja, a felicidade. Mas Zamiatine, e também Orwell, objectam a esta definição de liberdade por duas razões, sendo que a segunda é uma consequência da primeira. A primeira razão pela qual não concordam com este conceito de liberdade – que para eles é uma não-liberdade – é porque concebem a vontade como totalmente indeterminada, sem qualquer objecto que lhe seja próprio e que possa chegar a ser “descoberto”. Para eles, é a própria vontade que se auto-determina, ou seja, é ela que decide o objecto que a levará a mover-se. E, por isso, cada homem é juiz do seu próprio bem, por cuja escolha é ele o único responsável, em cada instante da sua existência. Segundo, porque se a liberdade é autonomia, auto-determinação, então, o que a caracteriza é a independência. Só é livre o homem que não depende senão da sua consciência e da sua vontade. A liberdade estabelece-se, assim, ao nível moral (e já não apenas político), como estando já sempre em antítese com a autoridade. A autoridade, no sentido lato, nunca pode ser uma ajuda ao cumprimento da liberdade, através do esclarecimento do bem a que esta deve aderir, porque, como se viu, este bem quem o decide é o próprio indivíduo.¹⁵²

O conceito de felicidade parece estar associado à própria pretensão totalitária, o que levaria à sua recusa por Orwell. Mas, no fundo, não temos tanto uma recusa, como uma concepção diversa do que ela constitui e de como pode chegar a ser gozada pelo homem. De facto, já foi antes visto que Orwell recusa esta visão política da felicidade e opta por uma definição moral da mesma. Assim, o que está em causa é o que pode tornar alguém mais ou menos humano, sendo que Orwell ultrapassa aqui a dimensão psicológica para passar a incluir os níveis ontológico e antropológico, por ela pressupostos.

O que seria, então, um Winston Smith feliz? Esta pergunta equivale a interrogar-se o que seria, para Orwell, um homem feliz. Em *The Prevention of Literature* (1946),

¹⁵² É preciso notar que este conceito que Orwell tem de liberdade moral, herdado do racionalismo moderno, entra em tensão com o seu conceito de liberdade como adesão à verdade e, por isso, a alguns bens como certos e evidentes. Porque, em última instância, o conceito de liberdade como autonomia tem, como consequência final, a ideia de que a verdade é ela própria uma determinação da vontade.

Orwell, de certo modo, define a natureza do homem como heresia, o que equivale a dizer como autonomia de consciência e vontade: “A heretic — political, moral, religious, or aesthetic — was one who refused to outrage his own conscience.”¹⁵³ O que caracterizava a sua época relativamente às anteriores era que os mais responsáveis por viver a fundo esta natureza humana, os rebeldes contra a ordem existente, estavam desta vez a rebelar-se contra a ideia de integridade individual – ou seja, contra a própria natureza da rebeldia. “Atrever-se a ficar só” ia-se tornando ideologicamente criminoso, e a independência do escritor e do artista, os próprios paradigmas do inconformismo, estava a ser dissolvida por vagas forças económicas, ao mesmo tempo que minada por aqueles mesmos que a deviam defender. Orwell assistia, apreensivo, ao desaparecimento da crença de que a liberdade é sempre um bem desejável, e de que a honestidade intelectual favorece sempre a própria sociedade – de que ela é, de facto, a grande responsabilidade social. Mas ele percebia que, por detrás das novas ideias que corriam, estava um ataque mais profundo à própria procura e manutenção da verdade – essa sim, uma ideia muito inconveniente para todos os grandes interesses políticos e económicos, uma vez que é nela que reside a própria possibilidade do indivíduo resistir ao poder e de não se deixar manipular docilmente pelas suas jogadas:

The enemies of intellectual liberty always try to present their case as a plea for discipline versus individualism. The issue truth-versus-untruth is as far as possible kept in the background. Although the point of emphasis may vary, the writer who refuses to sell his opinions is always branded as a mere *egoist*.¹⁵⁴

Aquilo que os rebeldes do tempo de Orwell estavam a pôr em causa era a natureza do homem – e, por isso, antes de mais, a sua própria natureza – como vivência e expressão da verdade. Só que os jornalistas e os escritores, ao deixarem de poder relatar os factos tal como os observavam, no caso dos primeiros, e tal como estes os afectavam, no caso dos segundos, o que estavam a perder não era só a verdade, mas a própria liberdade:

¹⁵³ Orwell, George, “The Prevention of Literature”, pág. 60

¹⁵⁴ Orwell, George, *ibid.*, pág. 61

The journalist is unfree, and is conscious of unfreedom, when he is forced to write lies or suppress what seems to him important news; the imaginative writer is unfree when he has to falsify his subjective feelings, which from his point of view are facts. He may distort and caricature reality in order to make his meaning clearer, but he cannot misrepresent the scenery of his own mind; he cannot say with any conviction that he likes what he dislikes, or believes what he disbelieves.¹⁵⁵

Assim, o que é destruído, quando a consciência da presença do real desaparece, é o eu. A felicidade, como o cumprimento da própria humanidade, como uma vivência da verdade que permite o florescimento da consciência e o sustento da liberdade, deixa de ser possível. O que caracteriza o homem é a sua relação com a realidade, que o liberta da determinação do poder. É o juízo que o homem faz sobre ela que diz quem ele é, e não a opinião dos que, num dado momento da história, podem mais. O homem é livre quando depende do real e, por isso, da sua consciência do mesmo, porque essa dependência torna-o independente do poder. A felicidade consiste na vivência desta relação, pela qual se pode chegar a dizer “eu” e através da qual todas as coisas boas e más que acontecem na própria vida se tornam “minhas”, podendo ser gozadas e sofridas sempre a partir do nexo com o próprio desejo. Por isso, a única coisa que pode de facto destruir o homem e, por isso, a felicidade como vivência e florescimento da natureza humana – como o tornar-se sempre cada vez mais homem – é a destruição da verdade, a partir da qual o eu desaparece como autónomo e perde-se a si mesmo. O destino do escritor, no panorama do século XX, era exemplar do que estava a acontecer a cada homem:

[A]ny writer who adopts the totalitarian outlook, who finds excuses for persecution and the falsification of reality, thereby destroys himself as a writer. There is no way out of this. No tirades against ‘individualism’ and the ‘ivory tower’, no pious platitudes to the effect that ‘true individuality is only attained through identification with the community’, can get over the fact that a bought mind is a spoiled mind.¹⁵⁶

É este também o destino dos habitantes de *Nineteen Eighty-Four*, e a que Winston Smith acabará por ser inevitavelmente arrastado. A elite do Partido são, como Woodcock

¹⁵⁵ Orwell, George, *ibid.*, pág. 65

¹⁵⁶ Orwell, George, *ibid.*, pág. 71

descreve, “men who are dead within, who have sacrificed every human quality for the sake of power; they have destroyed themselves by divorcing their view of life from truth, from reality, from any natural impulse.”¹⁵⁷ A erosão do humano está no destruir deste nexos com o real, que desfaz a razão e, com ela, a liberdade. Mas pode este nexos ser destruído? E, se sim, como? Como pode, enfim, Winston Smith perder a possibilidade de ser feliz?

3.3. Pela liberdade, a perda da liberdade

Orwell nunca deixou de estipular a necessidade de que, para além de uma ordem da realidade, exista também uma natureza humana. Só deste modo poderia haver um limite ao poder, sendo que o seu desaparecimento significaria a ausência total de constrangimentos a este último. Mas como a sua posição metafísica é, devido em parte à sua cultura de origem, de base empírica, Orwell afirma que não é possível ter a certeza de que esta natureza não possa ser alterada. E, por isso, O’Brien responde a Winston Smith, depois deste lhe dizer que, de algum modo, a vida ou o espírito do homem acabariam por derrotar o Partido: “You are imagining that there is something called human nature which will be outraged by what we do and will turn against us. But we create human nature. Men are infinitely malleable.”¹⁵⁸ Os métodos que permitiriam modelar a natureza humana seriam, como já se viu, o *Newspeak* e o *doublethink*, para além da tortura, que constitui o terceiro poderoso instrumento que o Partido tem à sua disposição para continuar indefinidamente no poder. Todos eles têm como objectivo destruir a verdade, mas enquanto o primeiro consegue fazê-lo, alterando directamente a consciência através da corrupção da linguagem, isto é, através do desligamento desta da realidade, o mesmo já não acontece com o segundo e o terceiro.

¹⁵⁷ Woodcock, George, *The Crystal Spirit*, pág. 174

¹⁵⁸ Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, pág. 216

Toda a primeira fase da tortura, antes da entrada no quarto 101, pretende obrigar Winston a abandonar a crença de que existe uma realidade fora da mente, que determina os conteúdos da consciência. Para isso, O'Brien sujeita-o, antes de tudo, a uma argumentação interminável a favor da tese do "solipsismo colectivo", isto é, de um idealismo cultural: é o poder, no qual todos os indivíduos submergiram a sua consciência e vontades individuais, que cria a própria realidade. Mas esta argumentação não consegue convencer Winston, deixando-o apenas com um sentimento total de impotência, porque afinal "what can you do [...] against the lunatic who is more intelligent than yourself, who gives your arguments a fair hearing and then simply persists in his lunacy?"¹⁵⁹ O instrumento realmente eficaz é a própria tortura, sendo que mesmo a argumentação só funciona, em última instância, porque ela mesma se transforma, devido à sua intensidade, numa forma de violência. Winston é constantemente sujeito à escolha de continuar a afirmar a verdade e sofrer a dor da tortura ou submeter-se às proposições do Partido. A tortura age, então, não sobre a razão, mas sobre a vontade. O mesmo se passa com o *doublethink*, do qual a técnica do *crimestop* é o feliz suporte: "He set to work to exercise himself in crimestop. He presented himself with propositions — 'the Party says the earth is flat', 'the party says that ice is heavier than water' — and trained himself in not seeing or not understanding the arguments that contradicted them."¹⁶⁰ É pelo exercício da vontade individual que se aceita a ideia de que a verdade não consiste na correspondência das proposições à realidade mas naquilo que diz o Partido. É a vontade que, por um acto seu, prefere negar a existência da verdade, através do *doublethink* e do *crimestop*, a sofrer as consequências da tortura e da morte. Deste modo, enquanto que a perda da verdade gerada pela elisão da consciência, através do *Newspeak*, é involuntária, já o seu abandono mais radical, pelo recurso ao *doublethink* e à tortura, só é possível com o consentimento da vontade:

¹⁵⁹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 211

¹⁶⁰ Orwell, George, *ibid.*, pág. 224

Anything could be true. The so-called laws of Nature were nonsense. The law of gravity was nonsense. 'If I wished,' O'Brien had said, 'I could float off this floor like a soap bubble.' Winston worked it out. 'If he *thinks* he floats off the floor, and if I simultaneously *think* I see him do it, then the thing happens.' Suddenly, like a lump of submerged wreckage breaking the surface of water, the thought burst into his mind: 'It doesn't really happen. We imagine it. It is hallucination.' He pushed the thought under instantly.¹⁶¹

Winston percebe, então, que tudo o que é preciso fazer para acabar com a miséria da dor é abdicar: "Only surrender, and everything else followed."¹⁶² Mas este processo de abdicação, apesar de todo o sofrimento provocado pela primeira fase da tortura, não estava ainda completo. A sua mente obedecia já, de facto, às proposições do Partido, sendo que a dimensão lógica da sua consciência passara a pensar dentro dos moldes ditados pelo poder. Conceptualmente, não havia agora nada de errado, de herético consigo: dois mais dois era igual a cinco. Mas a dimensão afectiva da sua consciência permanecia intocada. É neste sítio íntimo do eu que se encontra a verdade mais profunda: primeiro, porque é ele o lugar da afecção, isto é, o lugar onde o eu acusa o impacto sofrido pelos objectos; depois, porque é também nesta parte da consciência que está o sentido moral, a partir do qual se reconhece a conveniência ou inconveniência de certas acções e pessoas para a própria vida; e, por fim, porque é aqui que estão os verdadeiros motivos da acção. Assim, a certeza mais firme está no modo inegável como os objectos afectam o eu, nos sentimentos que produzem e na sua qualidade de bem ou mal. Por outro lado, como são os valores de beleza e bondade que determinam a vontade, fazendo-a procurar certos objectos e recusar outros, é neste lugar que se encontra a sua medida real. A subjectividade identifica-se com a vontade, que, por sua vez, coincide com este *inner self*. Por isso, como dizer "dois mais dois são cinco" não altera em nada a natureza deste *inner heart*, deixando-o incólume, não se pode dizer que a verdade tenha sido realmente posta em causa, ou que a vontade a tenha, de facto, negado. Winston e Julia tinham concordado, numa conversa antiga, que era impossível alterar este

¹⁶¹ Orwell, George, *ibid.*, pág. 223

¹⁶² Orwell, George, *ibid.*, pág. 223

nível da verdade, porque parecia estar totalmente para além do poder da vontade de todos, até mesmo da própria, negar o modo como as coisas afectavam a consciência individual e a sua percepção do valor intrínseco das mesmas: “They could not alter your feelings: for that matter you could not alter them yourself, even if you wanted to. They could lay bare in the utmost detail everything that you had done or said or thought; but the inner heart, whose workings were mysterious even to yourself, remained impregnable.”¹⁶³ Por ser indubitável, este nível da verdade permitia a sanidade do eu. Como não dependia do poder da própria vontade, acabava por não estar à mercê do poder de todas as forças – como a tortura – que se podiam exercer sobre ela. O que fazia dele, exactamente, o único ponto sólido sobre o qual se podia apoiar o eu. Como era neste *inner heart*, neste núcleo duro da consciência que estavam os motivos da acção, era nele que estava a definição da vontade, aquilo que ela deseja e ama – aquilo que ela, realmente, *quer* ou *não quer*. A sua inalterabilidade era assim o que garantia a firmeza da vontade, impedindo-a de se chegar a colar ao Partido. De facto, enquanto ela permanecesse determinada pelo *inner heart*, continuaria livre do poder.

Como a vontade coincide com este *inner heart*, é nele que se encontram o desejo e o amor, sendo que o primeiro é a procura de um objecto que, por ser percebido como um bem, torna-se conveniente à vontade, e o segundo a relação que se estabelece com este objecto, assim que se alcança a sua posse. Assim, de certo modo, a relação mais profunda que Winston estabelece com a realidade é através do desejo e do amor, informados pelo encontro com a Julia. Esta consiste no ponto que mais afecta, mais perturba a consciência e, por isso, o ponto a partir do qual o eu é mais obrigado a dar-se conta de que a realidade existe. A Julia é aquele momento do real onde este exerce um impacto maior sobre o eu, mudando-o. E o eu, ao perceber a sua própria mudança, no encontro com aquele momento da realidade, torna-se convicto da existência desta. Como não se pode negar a mudança

¹⁶³ Orwell, George, *ibid.*, pág. 136

sofrida – porque isso seria negar a própria experiência que se faz, o *inner heart* –, não se pode negar a origem dessa mudança, logo, não se pode negar a realidade. Por outro lado, este momento afectivo, por ser tão forte, torna-se objecto de desejo e, por isso, a Julia significa também o único ponto pelo qual a realidade se torna, de facto, interessante para o eu, pelo qual convém ao eu que ela exista. Mas é pelo amor, enquanto um afecto tornado decisão da vontade, que o eu permanece unido à realidade. Na verdade, pela amizade com a Julia, Winston passa a identificar o seu bem com o próprio desejo de bem para o tu amado. O seu bem é agora o bem dela, pelo que o tu passa a entrar na própria definição do eu. Faz parte de si, da definição de si e do seu destino, pelo que negá-lo, seria negar-se a si próprio, seria negar uma coisa tão real quanto ele mesmo. Winston já não pode dizer eu sem que, com isso, já esteja a afirmar que o tu existe. E, por isso, este amor é a última e maior salvaguarda contra o solipsismo e contra a negação da existência da realidade. Ele não pode dizer que não existe uma realidade fora do eu, porque não pode dizer eu sem já estar a dizer essa realidade, na forma do tu:

For a moment he had had an overwhelming hallucination of her presence. She had seemed to be not merely with him, but inside him. It was as though she had got into the texture of his skin. In that moment he had loved her far more than he had ever done when they were together and free. Also he knew that somewhere or other she was still alive and needed his help.¹⁶⁴

Como o amor está situado na dimensão afectiva da consciência, não basta que Winston abdique na parte lógica da sua consciência, dizendo que é verdade que dois mais dois é igual a cinco, ou até mesmo contar tudo acerca da sua história com a Julia, para que o amor seja traído e a vontade vencida. Porque enquanto se trata de proposições, trata-se sempre só de palavras: “‘Confession is not betrayal. What you say or do doesn't matter: only feelings matter. If they could make me stop loving you — that would be the real betrayal.’”¹⁶⁵ Winston ainda não negou a Julia, porque ainda *quer* a Julia, ainda *quer* o seu

¹⁶⁴ Orwell, George, *ibid.*, pág. 225

¹⁶⁵ Orwell, George, *ibid.*, pág. 136

bem. O *inner heart* continua incólume e, por isso, a sua vontade continua a identificar-se com o amor por ela. O'Brien concorda assim com Winston, quando ele lhe diz que não a traiu, e sabe que a sua rendição ao Partido, pela perda do nexo com as coisas, ainda não está completa. Winston "obeyed the Party, but he still hated the Party". A sua vontade ainda não aderira ao Partido, porque permanecia determinada pela realidade, a partir do seu ponto mais consistente que era a Julia. Ele ainda *queria*, ainda *amava* um momento real. Tão mais real quanto mais esse momento era o lugar onde a realidade se torna no tu, naquele ponto em que ela se dirige ao eu, interpelando-o e chamando-o a si de forma mais evidente. A dimensão lógica da sua mente bem lhe podia dizer que o mais conveniente era desejar o Partido, mas a vontade não se deixa convencer pelos argumentos, preferindo fazer a escolha "errada": "In the old days he had hidden a heretical mind beneath an appearance of conformity. Now he had retreated a step further: in the mind he had surrendered, but he had hoped to keep the inner heart inviolate. He knew that he was in the wrong, but he preferred to be in the wrong."¹⁶⁶ E é porque O'Brien sabia que Winston só teoricamente tinha aderido ao Partido, que no fundo ele ainda mantinha um elo com o real, através do amor, que lhe diz: "[T]he time has come for you to take the last step. You must love Big Brother. It is not enough to obey him: you must love him."¹⁶⁷. E Winston é levado para o quarto 101.

O que acontece no quarto 101, acontece para sempre, destruindo irremediavelmente a humanidade do eu. É o lugar onde a verdade é finalmente abandonada, e o eu é arrancado da sua relação com a realidade. Como? Através de um acto último, sem remissão possível, da vontade. Diante da possibilidade de sofrer aquilo que mais teme, Winston percebe que a única maneira de escapar é desviando a ameaça para outra pessoa, e ele sabe que pessoa. E, então, encurralado entre as hipóteses do horror da sua exposição às ratazanas e a do mal

¹⁶⁶ Orwell, George, *ibid.*, pág. 225

¹⁶⁷ Orwell, George, *ibid.*, pág. 227

daquela que estima, ele *prefere, escolhe* a segunda. Por este acto, a vontade nega aquele ponto da realidade que mais afecta a sua consciência e que, por isso, mais lhe interessa. Deixando de o querer, é a realidade toda que deixa de lhe interessar. E, por isso, que ela exista ou não, torna-se indiferente à sua vida. Por outro lado, ao deixar de desejar e de agir em função do desejo do bem daquela a quem estima, a vontade de Winston nega o amor. E, com isso, nega a sua unidade com o real, porque nega a sua ligação ao tu, através do qual a realidade entrava na própria definição do eu. A sua vontade descolara-se do *inner heart*, que a determinava, e negara-o. Desta vez, ela estava realmente envolvida, fora cúmplice da negação, ao trair uma coisa que lhe interessava verdadeiramente. É por isso que, desta vez, não são só palavras, porque “he had not merely said it, he had wished it”¹⁶⁸:

‘Sometimes, [...] they threaten you with something – something you can't stand up to, can't even think about. And then you say, “don't do it to me, do it to somebody else, do it to so-and-so.” And perhaps you might pretend, afterwards, that it was only a trick and that you just said it to make them stop and didn't really mean it. But that isn't true. At the time when it happens you do mean it. You think there's no other way of saving yourself, and you're quite ready to save yourself that way. You *want* it to happen to the other person. You don't give a damn what they suffer. All you care about is yourself.’¹⁶⁹

Num mundo sem misericórdia, como o de *Nineteen Eighty-Four*, Winston, ao trair aquela que ama, é à própria verdade que deixa de ser fiel. As coisas que ele dizia só deixaram, de facto, de ser verdade, quando deixou de *querer* que fossem. O problema de Winston estava em pensar que havia um qualquer nível da verdade onde esta forçava a vontade a aderir-lhe mecanicamente. Mas a vontade pode sempre negar a verdade, porque *não há evidência que dispense, que aconteça sem a adesão da vontade*. A convicção é sempre, por último, um gesto dela, de tal modo que, se a vontade deixar de querer a verdade, esta bem pode existir que, no fundo, tudo se passa como se não existisse. É por isso que é só quando a vontade abdica que a rendição é total, que a *crença* na verdade desaparece por fim. É só agora que a consciência e a vontade de Winston deixam de ser determinadas pelo nexos com as coisas,

¹⁶⁸ Orwell, George, *ibid.*, pág. 236

¹⁶⁹ Orwell, George, *ibid.*, págs. 234-235

para passarem a sê-lo pela relação com o Partido: “He had won the victory over himself. He loved Big Brother.”¹⁷⁰ Pelo uso da sua liberdade, Winston acaba por perdê-la definitivamente.

Orwell percebia que a natureza humana, vivida na relação com a realidade, era a única garantia contra o poder. Para tal era necessário que fosse possível conhecer quer esta natureza, quer a própria realidade. Pelo que a linguagem nunca deveria tornar-se obstáculo a este conhecimento, mas deveria ser antes a sua expressão. Defini-la, pelo contrário, como o que se interpõe entre a consciência e a realidade, impedindo ou tornando irrelevante o problema do próprio conhecimento, era já dizer que a mente é determinada, não pelo real mas pelo poder. Por outro lado, como não era possível estar totalmente certo de que esta natureza fosse indestrutível, não se podia abdicar da luta pela liberdade, como forma de a reconquistar continuamente. Esta natureza, de que faz parte o conhecimento da realidade e o impulso para a liberdade – isto é, para uma vida própria da vontade –, é preciso *desejá-la, querê-la* sempre, agindo em conformidade com este desejo. O que implica, antes de mais, ter como ponto de partida *não abdicar do conceito de verdade, porque tudo se segue daí*. A possibilidade de se ser feliz, de cumprir a própria humanidade, está em viver esta relação com a verdade, enquanto que a infelicidade, como a destruição do humano, está pelo contrário, em negá-la. Pode-se dizer que Orwell passou toda a sua vida a dizer apenas isto, porque nisto estava a possibilidade de unir tudo.

¹⁷⁰ Orwell, George, *ibid.*, pág. 239

Bibliografia

1. Obras e Artigos de George Orwell:

Nineteen Eighty-Four, Harmondsworth: Penguin Books, 1977.

“Author’s Preface to the Ukrainian Edition of *Animal Farm*” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 3, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“Autobiographical Note” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 2, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“Catastrophic Gradualism” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“Charles Dickens” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 1, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“Freedom of the Park” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“Inside the Whale” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 1, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“Letter to Francis A. Henson” in *Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“Letter to Richard Rees” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“Literature and Totalitarianism” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol. 2, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“Looking Back on the Spanish War” in *Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 2, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“New Words” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 2, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“No, Not One” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 2, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“Notes on Nationalism” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol. 3, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“Pleasure Spots” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“Politics and the English Language” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“Review: *Mein Kampf* by Adolph Hitler” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol. 2, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“Review: *Russia under Soviet Rule* by N. de Basily” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol.1, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“Review: *The Reilly Plan* by Lawrence Wolfe” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“Review: *The Road to Serfdom*, de F. A. Hayek, *The Mirror of the Past*, de K. Zilliacus ” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 3, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“Review: *We* by E. I. Zamiatine” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“Some Thoughts on the Common Toad” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“The English People” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 3, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“The Freedom Defence Committee” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“The Lion and the Unicorn” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol. 2, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“The Prevention of Literature” in *Collected Essays and Journalism and Letters*, Vol. 4, Boston: Nonpareil Books, 2004.

“The road to Wigan Pier *Diary*” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 1, Boston, Nonpareil Books, 2004.

“Why I Write” in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, Vol. 1, Boston, Nonpareil Books, 2004.

2. Obras sobre George Orwell:

Hitchens, Christopher, *Why Orwell Matters*, New York, Basic Books, 2002.

Meyers, Jeffrey, *Orwell: Wintry Conscience of a Generation*, New York: W. W. Norton & Company, 2000.

Woodcock, George, *The Crystal Spirit*, Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

3. Outras:

St. Agostinho, (trad. portuguesa de António Soares Pinheiro), *O Mestre*, Porto: Porto Editora, 1995.

Boucher, David, Kelly, Paul (ed.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London, New York: Routledge, 1994.

Eliot, T. S., “The Rock”, London: Faber & Faber, 1934.

- Eliot, T. S., “Selected Prose of T. S. Eliot”, London, Faber & Faber Limited, 1980.
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, Laslett, Peter (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, (2nd edition, 1985), London: Duckworth, 1993.
- Mill, J. S., “On Liberty” in *On Liberty in focus*, Gray, John, Smith, G.W. (ed.), London, New York: Routledge, 1991.
- Russell, Bertrand, (trad. portuguesa de António Sérgio), *Os Problemas da Filosofia*, Coimbra, Almedina, 2001.
- Tindall, George B., Shi, David E., *America*, New York, London: W. W. Norton & Company, 1984.
- Wittgenstein, Ludwig, (trad. portuguesa de M. S. Lourenço), *Tratado Lógico-Filosófico*, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- Zamiatine, Evgueni, *Nós*, (trad. portuguesa de Manuel João Gomes), Lisboa: Antígona, 2004.